

مكتبة
الدراسات الفلسفية

فؤاد كامل

الخير في فلسفة سارتر



دارالمعارف بمصر

الغير

في فلسفة سارتر

مكتبة
الدراسات الفلسفية

الغير في فلسفة سارتر

بقلم
فؤاد كامل



دارالمغارف بمطز

تمهيد

« لا يستطيع المرء أن يجد في الأشياء أو الكتب سوى »
« ما يعلمه من قبل . فإذا لم تفتح التجربة أذنك »
« على موضوع ما ، فأنت أصم لا تفقه مما يقال »
« عنه شيئاً ! »

(نيتشه)

لا نعالج في هذا البحث مشكلة منفردة قائمة بذاتها ، ولكننا ننفذ إلى ما في الوجود من إلغاز واستمرار عن طريق هذه المشكلة . وكما حاول هيدجر أن يبين في كتابه « ما الميتافيزيقا ؟ » أن مشكلة واحدة هي مشكلة العلم كافية لأن تفتح أمام الانسان باب التفلسف على مصراعيه ، فكذلك تهياً لنا أن نتخذ من مشكلة الغير مثل ذلك المفتاح .

والبحث يستمد روحه من تجربة ذاتية ، على ضوءها استطعنا أن نفهم سارتر وأن نتجاوزه إلى تجربة أخرى أعمق من ذلك وأشد إغلالاً في الوجود . ومن ثم يتألف البحث من قسمين : قسم تاريخي ، عرضنا فيه لمشكلة الغير عند الفلاسفة المتقدمين على سارتر ، وبيننا كيف ينقد سارتر نظرياتهم ليؤلف نظريته الخاصة ، مع مقدمة موجزة عن فلسفة سارتر عامة كيما نستطيع أن نضع المشكلة في مجالها الذي عاشت فيه . والقسم الآخر نقلد حاولنا فيه أن نجعل النقض الذي تعانیه الفلسفة السارتريّة ، وأن نضع بعض الخطوط الإجمالية لنظريّة في الغير تتعالى على نظرية سارتر وتشملها في آن واحد .

مقدمة

نظرة عابرة على فلسفة سارتر

يستقى سارتر فلسفته من منبعين : هوسرل وهيدجر . فهو يصطنع المنهج الظاهرياتي الذي ابتدعه هوسرل ويتطرق فيه أكثر من هوسرل نفسه^(١) .

والمنهج الظاهرياتي لا يحاول أن يستنتج أو يفسر ، ولكنه يصف الظاهرات كما تبدو « للأنا » ، ويحاول أن يقرر تركيب هذه « الأنا » كما تصبح الفلسفة « علماً مضبوطاً » ، وهي فكرة اتخذها ديكارت من قبل مثلاً أعلى لتفكيره . ويبدأ هوسرل بأن يضع كل الأفكار السابقة والمعتقدات الفلسفية القديمة « بين الأقواس » (entre paranthèses) دون أن يكلف نفسه عناء نقلها ، أو إلقاء النظر إليها .

فالشك الهوسرلي أشمل وأعمق من الشك الديكارتي^(٢) . ومن هذا الشك الشامل العميق يصل هوسرل إلى « الأنا الخالصة » le moi pur ويضع هذه العبارة — ولا شيء غيرها — أساساً لفلسفته : « أنا أفكر » .

بيد أن التفكير والشعور يميلان دائماً إلى شيء ، فالتفكير تفكير في شيء ، والشعور شعور بشيء ، والذات والموضوع لا ينفصلان ، تلك هي الفكرة الرئيسية في فلسفة هوسرل ، وأعنى بها فكرة « القصدية » l'intentionnalité .

(١) يعتقد سارتر أن هوسرل قد خلع على « الأنا » الامتياز الذي خلعه كنت على الشيء في ذاته noumène ، وهذا معناه أنه لم يوظف في النتائج التي يفضي إليها منطق الجديد . راجع : Gilbert Varet : L'ontologie de Sartre, Paris, 1948, p. 18-19.

(٢) يفضي الشك الديكارتي إلى الكوجيتو ، وهو تأكيد لوجود الأنا قائم على عيان مباشر (وهو عيان لم يسلم من النقد على أيدي الفلاسفة الوجوديين) ولكنه يعود أدراجه فيجعل من الأنا « جوهرًا روحياً » أو « شيئاً مفكراً » .

وينظر هوسرل إلى الأشياء على أنها خارج الذات ، فهي متعالية على الشعور ولكنها ليست أشياء في ذاتها ، وإنما ظواهر ومعطيات مباشرة فحسب ، فإذا أحالت الظاهرة إلى شيء فإنها تحيل إلى ظاهرة أخرى مثلها أو إلى سلسلة من الظواهر ، أو بعبارة موجزة : الأشياء ظاهرياً . وهذا بعينه ما يذهب إليه سارتر في مقدمة كتابه « الوجود والعلم » فيقول : ليست الظواهر التي تبدو عن الوجود داخلية أو خارجية ، فلها جميعاً قيمتها ، كما أنها تشير إلى ظواهر أخرى لا تمتاز بالوحدة منها على الأخرى . . . ولكنها لا تشير إلى شيء وراءها . وإنما تشير إلى نفسها وإلى مجموعة الظواهر الكلية ، وبذلك يتضح لنا أن الثنائية بين الوجود والظاهر لا تجد لها مكاناً في الفلسفة . . . وبذلك نصل إلى فكرة « الظاهرة » كما نجدها في ظاهرية هوسرل أو هيدجر مثلاً . . . »^(١)

وليس من المغالاة أن نقول إن كتاب « الوجود والعلم » هو الترجمة الفرنسية لأهم مؤلفات هيدجر وأغنى به كتاب « الوجود والزمان »^(٢) . فالأفكار الرئيسية وأحدة تقريباً ، والتجربة التي يصدر عنها سارتر وشيعة الصلة بتجربة هيدجر ، وهي تجربة تكشف عما في الوجود من عبث وعقم وشقاء . وكلاهما يحاول أن يضع « علماً ظاهرياً للوجود » *ontologie phénoménologique* ، وأن يجعل من الوجود الإنساني *Dasein* محوراً لفلسفته^(٣) ؛ وكلاهما يهتم بفكرة العلم . بيد أن سارتر يختلف أحياناً عن هيدجر إذ يتخذ الأول من الإلحاد مذهباً يدافع عنه ويبرره ، في حين يتجنب الثاني الالتقاء بمشكلة الله في طريقه ويتجاهلها كل

(١) الوجود والعلم . ص ١١ - ١٢ . Paris, 1949 . *L'être et le néant*

(٢) Roger Verneaux : *Leçons sur l'Existentialisme et ses formes principales*

(٣) هناك عند هيدجر أنواع عدة من الوجود غير الوجود الإنساني ، فهناك وجود الأشياء المنظورة ، وجود الآلات والأدوات ، وجود الأشكال الرياضية ، وجود الحيوانات ، بيد أن الوجود الحقيقي لديه هو وجود الإنسان الأصيل .

٩

التجاهل . ويتعمق سارتر طبيعة الصلة بين الشعور والجسم في حين يهملها هيدجر
أشد الإهمال : وأخيراً نجد أن سارتر يتوسع في تحليل العلاقات القائمة بين
الذوات وإرجاعها إلى الفكرة الهيجيلية ألا وهي فكرة « الصراع حتى الموت »
(lutte à mort) في حين يرجعها هيدجر إلى تصوره الخاص عن « الوجود
— مع » Mitsein .

والوجود أشكال ثلاثة عند سارتر : الوجود في ذاته en soi ، والوجود
لذاته pour - soi ، والوجود للغير pour - autrui . أما الوجود في ذاته فهو
— إن آثرنا البساطة — ليس شيئاً آخر غير وجود الأشياء (Das Scinde) ذلك
الوجود الصفيق ، الكثيف ، المتجانس ، الممتلئ ، الذي يظل دائماً في هوية
مع نفسه ، والذي لا نستطيع أن نصفه بأكثر من أنه هو هو دائماً ولا شيء
غير ذلك^(١) ؛ فهو أشبه بتصوير الوجود عند بارمنيدس ، أو بالامتداد عند
ديكارت^(٢) . وكما يستطيع المرء أن يفهم معنى « الوجود في ذاته » لا بد له
من أن يعاني تلك التجربة العميقة الأصلية التي عرضها سارتر عرضاً رائعاً في
روايته « الغثيان »^(٣) .

والوجود لذاته مرادف للشعور في فلسفة سارتر أو للآنية Dasein
في فلسفة هيدجر ، وهذا الوجود يختلف عن الوجود في ذاته بأن العلم ينخر
في قلبه كما ينخر السوس ، وكأنه ثغرة ينفذ منها الهواء إلى الوجود في ذاته كما يقول
جبرييل مارسل^(٤) ، وأنه سلب داخلي négation interne ، وحركة متصلة بحيث
لا ينطبق مطلقاً على نفسه ، فهو ليس بنفسه دائماً . أو كما يضع سارتر ذلك

(١) الوجود والعدم ص ٣٤ .

(٢) Jean Wahl : Esquisse pour une histoire de l'existentialisme (p. 55)

La Nausée p. 171-174 (٣)

Jean Wahl : Esquisse (P. 56) (٤)

في عبارته المشهورة التي يرددها في كل صفحة تقريباً من صفحات كتابه الوجود والعلم ما استطعنا أن نشعر أو نعرف أو نتخيل الأشياء ، فلكني أتخيل موضوعاً ما فأزني أضعه على هامش الواقع ، وأطرح الواقع جانباً وأتجاوزه ، وبالاختصار ، أعلمه طالما وضعت ذلك الموضوع في خيالي . وعند ما أفكر في ماضي^(١) « كشيء » ، فأزني أبتعد عنه وأضع بيني وبينه نوعاً من الفراغ الكثيف أو العلم . وهذه القدرة على الإعدام pouvoir néantisant هي الحرية الإنسانية نفسها كما يقول جبرييل مارسل^(٢) . وشعور الإنسان بحريته هو في نفس الوقت شعور بالعلم ينبثق في داخله — إذا كان للعلم أن ينبثق^(٣) .

ولذلك ، فإنه يتطلع دائماً إلى الامتلاء الأبدى الذي تمتاز به الأشياء ، ويتشوف إلى الفرار من تناهي وجوده العرضي إلى لا نهائية الوجود المطلق . . . وقصارى القول أن الوجود لذاته يحاول أن يكون وجوداً في ذاته دون أن يفقد شعوره بوجوده لذاته . وهي محاولة لا يُكْتَب لها النجاح لأن الإنسان لا يستطيع — مهما فعل — أن ينقلب إلهاً ، ومن هنا كان شقاء الضمير الإنساني في فلسفة سارتر (يقترب سارتر ها هنا من هيجل كل الاقتراب ، فهو يستعير من هيجل

L'Imaginaire (N.R.F.), p. 233

(١)

Gabriel Marcel : Homo Viator, p. 298.

(٢)

(٣) « في الخارج .. كل شيء في الخارج .. الأشجار على الرصيف ، والمنزلان المطلان على الجسر . . . أما في الداخل فلم يكن شيء ، حتى ولا صحابة من دخان ، بل لم يكن ثمة داخل ، أو ثمة شيء . أنا : لا شيء . إنني حر . . . قالها وهو يابس الفم .
« إنني لا شيء ، ولا أملك شيئاً . . . كالنور لا أنفصل عن العالم ، ومع ذلك فأزني منفي مثله - إذ ينساب على سطح الصخر والماء - دون أن يشبث شيء أو يترسب شيء في الخارج ، في الخارج . . .
خارج العالم . . . خارج الماضي خارج نفسي ، الحرية هي المنفى ، وقد حكم على أن أكون حراً »
(Le Sursis p. 285)

عبارتي الوجود في ذاته والوجود لذاته ، والديالكتيك عند هيجل يسير من الموضوع
 — وهو هاهنا الوجود في ذاته ، ونقيض الموضوع — الوجود لذاته — ومركب الموضوع
 — وهو الوجود — في — ذاته — ولذاته أو الله أو المطلق . كل ما في الأمر أن
 فلسفة سارتر تنكر مركب الموضوع) .

وهكذا يتحمس سارتر فلسفته بهذه العبارة « الإنسان عاطفة لا غناء فيها » (١) .

“L’homme est une passion inutile”

* * *

الفصل الأول

تاريخ المشكلة

يتحدث المرء عن نفسه عند ما يتحدث عن الآخرين ، ومن لم يستطع أن يتحدث عن نفسه لم يستطع أن يتحدث عن غيره ، ولذلك ترتبط مشكلة الغير ارتباطاً وثيقاً بمشكلة الذاتية والشخصية في تاريخ الفلسفة . والشعور بالشخصية شعوراً قوياً يستتبع الشعور بالآخر كحد للمقاومة أو بوصفه القطب الذى إليه تتجه الذات .

ولم تكن الفلسفة اليونانية قبل سقراط تهتم بالإنسان اهتمامها بالأشياء ، ولذلك لم تخطر لها هذه المشكلة على بال ، بل كان تصور الشخصية أميل أن يكون دينياً أو مسرحياً من أن يكون تصوراً فلسفياً ، ونستطيع أن نذكر هنا عابرين أن الكلمة اليونانية *persona* معناها « القناع التراجيدى » .

وبظهور سقراط تحول الانتباه الفلسفى إلى الإنسان تحولاً واضحاً ، واحتلت الأخلاق مكان الصدارة من التفكير الفلسفى ، بيد أن المشكلة لم تتقدم كثيراً أو قليلاً على يد سقراط ، إذ كان متتبعا للتصورات العامة ينسجها من بعض الجزئيات الخاصة بحيث وحد في نهاية الأمر بين مشاكل الأخلاق ومشاكل المعرفة .

ولم يحاول سقراط أن يستخلص كل ما تضمنته الحكمة التى تمثل بها حياته وأعنى بها « اعرف نفسك بنفسك » وكان الأخرى به وقد قضى حياته محاوراً لغيره أن يغير من تلك الحكمة لكى تصبح « اعرف نفسك . . . بغيرك » .

وفي محاورات أفلاطون تأكيد ضمني للشخصية ، وخاصة في محاورتيه عن الحب والجمال (فايدروس والمأدبة) ، فإنه يصف تسامى الفرد عن طريق الحب الذى يضمه لغيره من الناس ؛ وفي ختام « الجمهورية » يقول أفلاطون : إن وحدة الحياة الإنسانية تختار نفسها في فعل خارج على الزمان والمكان . وعلى كل حال فإن الهدف الأخير لأفلاطون هو بلوغ حالة تختفي فيها الشخصية ، ويفنى فيها المرء في الجمال أو الخير اللاشخصي impersonal .

وتطورت فكرة الشخصية تحت تأثير الفلسفة الرواقية من جهة ، والقانون الرومانى والدين المسيحى من جهة أخرى . فرأينا فيلسوفاً مسيحياً مثل القديس أغسطين يتحدث بتلك اللهجة الذاتية القوية في اعترافاته التى يناجى فيها نفسه أو يخاطب ربه . ومن الممكن أن نجد في الديانة العبرية ما يشير إلى نظرية دينية عن الشخصية ، فإله العبريين يخاطبهم كما لو كان شخصاً يتحدث إلى شخص آخر .

وإذا وضع الإنسان حياته موضع الشك ، وأخذ يتساءل : ما مصيره ؟ ما نهايته ؟ ما رسالته ؟ . . . وضع علاقته بالآخر أيضاً موضع التساؤل . . . وهذا ما حدا بـهسكال أن يتساءل عما نعشقه في الآخر ؛ وكما كان بهسكال مخلصاً في سؤاله ، كان مخلصاً في جوابه ، فلم يجب بشئ ! إذ العشق سر لا تعريف له . ومن قبله ألقى مونتني على نفسه ذلك السؤال فأجاب « لأنه هو هو ، وأنا أنا » .

ويؤمن ليبنتس بوجود جمهورية من الأرواح يهيمن عليها الله . ولكن نظريته في المونادات — وهى ليست شيئاً آخر غير هذه الأرواح — تجعل من المستحيل أن تتأثر الروح بغيرها ، فهى في عزلة تامة ، وقد أغلقت من دونها الأبواب والنوافذ . أما بركلي فيتصور محاورة عامة بين الله والروح ، وليس العالم الحسى في نظره غير اللغة التى يخاطب بها الله الإنسان .

وفي « نقد » « العقل العملي » يضع كنت هذه القاعدة وهي : « ألا يتخذ المرء من الآخر وسيلة ، بل يجب أن ينظر إليه على أنه غاية في ذاته » . ونحن يلزام الآخرين كأننا أمام القانون الأخلاقي نفسه ، وهي حالة يدعوها كنت بالاحترام le respect . فكأن الاحترام هو الصلة التي يجب أن تقوم بيننا وبين الآخرين ، وهنا يصطنع كنت الأفكار التي سبقه إليها روسو .

وتفقد الذات عند هيغل شخصيتها ، وتنمحي حقيقتها في الذات المطلقة أو المطلق ، فهي جزء من الدولة ومن الحضارة التي كونتها ، ومن المطلق الذي يتلغ هذا كله كما يبلغ تمام إدراكه لنفسه^(١) .

أما رنوفييه - وهو من أتباع كنت - فيرى أن الذات المفردة الجزئية أهم من هذا كله ، وأكثر حقيقة من المطلق نفسه . ويقسم رنوفييه الفلسفات وفقاً لهذه النظرة إلى فلسفات للأشياء ، وفلسفات للأشخاص ، الفلسفة الأولى تقوم على الضرورة واللا نهائية (اسبنوزا وهيغل) في حين تقوم الثانية على الحرية والتناهي . ويقف وليم جيمس من هيغل موقف أستاذه رنوفييه ، إذ يرى أن هيغل لم يدع للفرد مكاناً في فلسفته ، ويؤكد وليم جيمس الذاتية والفردية في تجربته الدينية التي عاناها ونظريته في النشاط الإنساني .

ومن المتأثرين بهيغل جوزياه رويس ؛ ولعل تربيته الدينية هي التي دفعته إلى إكمال نظرية هيغل بنظريته في « التفاعل المستمر » constant interaction ويعني به تبادل الأجوبة والأسئلة ، والدعوات والصلوات . ويرى رويس أن الوفاء هو الذي يكون الشخصية .

ويتابع هوكنج فلسفة رويس ويحاول أن يصلح منها ، فيرى في كتابه « فكرة الله في التجربة الإنسانية » استحالة الفصل بين الذات والغير . ففي كل فعل من أفعال الوعي نعين حضور الله وحضور الغير ، وكل وعي

(١) راجع الزمان الوجودي للدكتور عبد الرحمن بدوي ؛ الطبعة الثانية ص ١٥ ، ١٦ .

هو في نفس الوقت « وعى بالمعية » co-consciousness وهو بذلك يقترب من هيدجر وشلر كل الاقتراب .

والتعاطف sympathie عند شلر ذو أهمية خاصة ، إذ أن الاتحاد الذي يتم بيننا وبين الآخرين سابق على الاتحاد بيننا وبين أنفسنا ، والتعاطف لا عقلي ، فهو شعور أولى يسبق فكرتنا عن أنفسنا . وقد ذهب مين دي بيران إلى إمكان الاتصال المباشر بين الذوات ، وهي الفكرة التي توسع فيها شلر من بعده .

وعلى نقيض شلر ومن لف لفه من الفلاسفة نجد مذهب الأنا وحدية solipsisme ، وهو المذهب الذي لا يعترف بوجود الآخرين ، وينكر إمكان الاتصال الإنساني إنكاراً مطلقاً ؛ ويقول نيتشه « إننا لا نحب معرفتنا حالما ننقلها إلى الآخرين » ، ويتطرف شترنر Strener إلى أبعد من ذلك فيعرف ذاته بأنها الذات الوحيدة الكائنة في العالم ، وليست الذوات الأخرى غير امتثالات لذاته . ويدعو شترنر إلى الانعزالية من وجهة نظرية أخلاقية محضة ، أو لا أخلاقية بمعنى أصبح . ولهذا المذهب جانبه الأدبي الذي نجده في أشعار ملارميه وفاليري وپروست (١) .

ونحب هاهنا أن نشير إلى العمل الذي قام به علماء الاجتماع في القرن التاسع عشر ، فقد كرسوا للمشكلة بعض اهتمامهم ، ولكنهم عاجلوا من الناحية الاجتماعية ، وتعمقوا مشكلة الاتصال الموضوعي عن طريق اللغة ، لا عن طبيعة ذلك الاتصال الذي يتحد فيه وجود بآخر ، وهو اتصال لا يخضع للمعايير الموضوعية والمقاييس العقلية بحال ، وهو أمر قد أوضحته الفلسفات الوجودية

(١) يقول ملارميه في أحد أشعاره « كنا اثنين ، وإني لمعترف بذلك » ولكن شعره كله يدور حول فكرة الوحدة والانعزال في الوحدة . ويبدل فاليري مجهوداً قد يشعر به وقد لا يشعر للاتصال بما في الحياة من حركة . الحياة النابضة في الشجر ، المائجة في البحر ؛ ومع ذلك فإن نقطة البدء عنده كئيبتا عند ملارميه - انعزالية ؛ ولا يستطيع أن يتخلى عنها . أما فيا يتعلق بپروست فهو من أكثر الأدباء إنكاراً لإمكان الاتصال بيننا وبين الغير .

المختلفة ، وتوسع فيه الوجوديون من أمثال كيركجورد وبرديائف وبوبرويسرز وجبريل مارسل وغيرهم .

فن الملامح المميزة للفلسفة الوجودية إلحاحها المستمر على ضرورة وجود الآخرين . ويرى كيركجورد أنه إذا كان الاتصال المباشر مستحيلا بين الدوات فذلك لأنه عبارة عن اتصال خارجي مؤلف من معارف موضوعة ، ولأنه يقتضي التأكد والثقة ، في حين أن الموجود في صيرورة دائمة ، ومن ثم فهو غير واثق من نفسه بل إنه يتغذى على عدم الثقة ، فالتعبير يجب أن يكون دياكتيكياً ، بل هناك تناقض بين صورة التعبير ومضمونه^(١) . فلا بد أن يكون الاتصال غير مباشر عن طريق الرموز التي تدعو القلب ، والألغاز التي تجذب الانتباه ثم تغويه^(٢) . والواقع أن كيركجورد قد شغلته مشكلة التعبير الجمالي أكثر من انشغاله بمشكلة الاتصال كما يقول مونييه « إنه لا يتحدث عن هذه المشكلة إلا كما يتحدث رجال الدين عن النساء دفعا لخطرهن » . ويعرض كيركجورد في كتابه « إحدى الحسينين » لمشكلة الزواج ، ولكنه يتغاضى تماما عن هذه المشكلة كلما مضى الزمن . والاتصال الوحيد الذي كان يشغل كيركجورد حقاً هو الاتصال بينه وبين الله . فالذات في الأصل صلة . . . صلة مع نفسها ، وهي صلة متوترة إلى أقصى درجة لأنها في صيرورة دائمة ، فإذا تحللت فقدت ذاتيتها ، وكلما عادت الذات بالصلة على نفسها كان في ذلك اتصالها بالآخر — أى الله — والعكس صحيح ، أى كلما اتصل المرء بالله شعر بذاتيته « فالثالث الذي يقيم الصلة بين الأنا ونفسها هو الله كخالق ومشعر »^(٣) ، ويشير كيركجورد لإشارات عابرة إلى صلة الذات بالغير ، فهو يرى أن المفكر الذاتي لا يستطيع أن يحكم على

(١) چان فال : دراسات كيركجوردية . ص ٢٨٣ .

(٢) Emmanuel Mounier : Introduction aux existentialismes, Paris p. 92

(٣) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes, edit, Montaigne, Paris, 1938, p. 263

(٤) Ibid, p. 269

نفسه بله على غيره، لأن كل حكم معناه المقارنة فإذا حكمت على نفسك لم يكن حكمك على نفسك ولكن على الآخر ، وكذلك كل حكم يصدره المرء على غيره يرتد إلى نحره . والله وحده هو الذى يحكم ، « لانى وحدى أمام الله » . ثم ينقلب الاتصال غير المباشر إلى الاتصال فى الدرجة الأخيرة من درجات الحياة عندما يندخل الإنسان عالم الصمت والاستشهاد^(١) .

ويتعمق يسبرز فكرة الاتصال غير المباشر^(٢) كما نجدتها عند كيركجورد بحيث يمكن أن نقول إنه جعل منها المشكلة الرئيسية فى فلسفته الوجودية . فالوجود الأصيل عند يسبرز هو الوجود الذى ينشر حوله الصمت . . . الصمت حيال الغير وحيال أنفسنا . والوجود عزم صامت بحيث لا يمكن أن يكشف عن نفسه بغير غموض أو التواء أو تعرض لسوء الفهم . والاتصال نداء *appel* بين المتفردين *Uniques* ، وصراع عاشق *liebender Kampf* (يختلف يسبرز عن هيجل الذى يرى أن الصراع بيننا وبين الغير صراع حتى الموت *lutte à mort*) ولن نحاول هاهنا أن نتعرض لنظرية يسبرز عن الاتصال *communication* فهى أغنى من أن يجلوها هذا العرض التاريخى الموجز .

أما هيلجر فيرى أن الوجود *Sein* « وجود — مع » *Mitsein* ، وهو بذلك يفتقر عن وجود الأدوات الذى يقتصر على « الوجود — من — أجل » . بيد أن هذا « الوجود — مع » لا يعطى دائماً ولا يستمر دائماً ، وإنما تعترف به الآنية فى لحظات وجودها الأصيل *authentique* ، أما ما عدا ذلك فالاتصال عبارة عن اشتباك للمصالح والمنافع واحترام لرغبات الآخرين . والاتصال

(١) نفس المرجع ص ٢٨٧ .

(٢) يقول جان فال : إن فلسفة يسبرز تبدو فى أغلب الأحيان كتفسير لفلسفة وتجربة

كيركجورد ، تفسير عميق نفيس كأعلى ما يكون التفسير .

(٣) دراسات كيركجوردية ص ٤٩٢ .

المباشر مستحيل عند هيلجر . وينتقد سارتر نظرية « الوجود — مع » إذ يرى أن مثل هذه النظرية تحطم نفسها بنفسها لما لها من صفة العمومية ، ولأنها تمنع قيام أى صلة عينية بين موجود وآخر^(١) .

وسنرى بالتفصيل فى الفصل التالى كيف ينقد سارتر نظرية هيلجر عن الغير .

الفصل الثاني

نقد سارتر لهوسرل وهيجل وهيدجر

وأينما في المقدمة الموجزة التي عرضنا فيها لفلسفة سارتر أن الوجود الإنساني وجود لذاته pour-soi .

ولكن ليس هذا كل شيء ، فإننا نلتقي في الوعي — دون أن نبرح الوجود لذاته — بمقومات أخرى تشير إلى تركيب وجودي آخر يختلف كل الاختلاف عن الوجود — لذاته . . . وبالاختصار يصبح الوجود لذاته شيئاً آخر غير ذاته (١) .

والحجل مثلاً عاطفة تكشف لنا عن هذا التركيب الوجودي الجديد ، ففضلاً عن أنه حالة ذاتية صرفة ، نراه يزيد على الحالات الذاتية الصرفة أنه يحيل إلى شيء غيره intentionnelle ، وفي نفس الوقت الذي يحقق فيه الحجل صلتى بنفسى ، لأننى أخجل من نفسى أو بما أنا فيه ، أكتشف أننى أخجل من نفسى أمام شيء ما . فإذا بدرت منى بادرة أو صدرت عنى حركة مبتدلة لم أشعر حيالها بشيء ولم ألم بنفسى عليها طالما كنت وحدى ، وإنما يختلف الأمر لو أدركت أن شخصاً آخر قد لحنى . . . عندئذ يتصاعد الدم إلى وجنتى ، ويتفصد جبيني عرقاً بارداً . فلا بد إذن من وجود الغير كواسطة بينى وبين نفسى « لأننى أخجل من نفسى كما تبدو للغير » . وظهور الغير يحملنى على النظر إلى نفسى كموضوع ، إذ أننى كموضوع أبدو للغير . وأنا أتعرف إلى نفسى كما يراها الغير ؛ فالحجل إذن تعرف reconnaissance ، وهو خجل من نفسى أمام الغير ؛ وهكذا أجدنى في حاجة إلى الغير كما أدرك كل ما فى وجودى من مقومات . وهاهنا يحيلنى الوجود لذاته إلى الوجود للغير . وهما شكلان لا ينفصلان

(١) الوجود والدم ص ٢٧٥ .

من الوجود ولا يتفكان عن الإحالة إلى بعضهما . فإذا أردنا أن نفهم أحدهما كان لا بد من الإشارة إلى الآخر . فما هي العلاقة بين الوجود لذاته والوجود للغير ؟ هذه هي المشكلة .

الواقعية

والمذهب الواقعي لم يعن بكل هذه المشكلة العناية الكافية ؛ إذ يرى أن المعرفة تتم بتأثير العالم الخارجي على الذات المفكرة، وأن تأثير اللوات المفكرة بعضها على البعض الآخر لا يكون إلا عن طريق العالم الخارجي . فبين وبين الآخرين مسافة تتكون من المسافة الموجودة بيني وبين جسمي ، ثم من المسافة الموجودة بيني وبين جسمي وأجسامهم مضافاً إليها المسافة القائمة بين أجسامهم ونفوسهم^(١) . فإذا لم نكن على يقين من أن العلاقة القائمة بين الجسم والوجود لذاته علاقة خارجية محضة pure extériorité (وهو أمر سوف نعالجه فيما بعد) فلأننا نستيقن على كل حال من أن العلاقة بين جسمي وجسم الغير علاقة خارجية صرف . فلا وجود إذن لأية صلة مباشرة أو حضور مباشر بين نفسي ونفس الآخرين ، وإذا كانت الواقعية تستمد يقينها من العيان القائم في الزمان والمكان ، فإنها لا تستطيع أن تدعى هذا اليقين نفسه فيما يختص بنفس الغير لأنها لا تُعطى في الزمان والمكان في عيان مباشر^(٢) . فلا مكان للغير إذن في مثل هذه الفلسفة ، وإن اعترفت بوجود جسم الغير ، إذ الواقع أن جسم الغير ينتسب إلى الآنية *réalité humaine* كأحد مقوماتها ، ولا قيمة له بغير هذه الكلية *totalité* كما أن العضو الحي لا قيمة له بغير الجسم كله . وبذلك تقتل الواقعية الجسم بعد أن تفصله عن الوجود الإنساني كوحدة ؛ كما يتر الفسيولوجي عضواً من الجسم الحي . فليس جسم الغير موضوعاً للفيلسوف الواقعي وإنما أي جسم كان .

(١) الوجود والعلم ص ٢٧٧ .

(٢) الوجود والعلم ص ٢٧٨ .

أما كيف نعرف الغير فأمر يتخبط فيه الواقعيون كل التخبط . فنحن نعرفه بمنهج المماثلة analogie ، فنقارنه بأنفسنا أو نعرفه بالتجربة والخبرة . . . ولكنها في كلتا الحالتين معرفة احتمالية ، على عكس وجود الغير فهو يقيني ؟ وهنا تتضح لنا مفسدة الواقعيين ، فما الذي يمنعنا من أن نعكس الآية فنقول : ما دامت معرفة الآخرين احتمالية فإن وجودهم احتمالي أيضاً ، وعلى التفكير النقدي أن يبين درجة هذا الوجود من الاحتمال . وهكذا يعود الواقعيون أدراجهم إلى المثالية عند ما يواجهون مشكلة وجود الغير ، لأن هذا الوجود لن يكون شيئاً آخر غير امتثال صرف ، ومن ثم ينتهي الوجود *esse* إلى الإدراك *percipi* أى نفس الوجود بمعرفتنا عنه . وليست النظريات الحديثة في التعاطف والأشكال غير إكمال لكيفية امتثالنا للغير دون أن نضع المشكلة في وضعها الصحيح .

المثالية

وما دامت الواقعية تفضي بنا إلى المثالية ، فلنتوجه إليها مباشرة دون أن نبدد وقتنا . وما دام الغير امتثالاً فلنذهب إلى المذهب الذي يحيل الوجود كله إلى امتثالات لنرى طبيعة امتثال الغير . وهنا لا يسعفنا كنت في كثير أو قليل ، فهو موكل بتحديد القوانين الشاملة العامة للذات والتي تصدق على غيرها من الذوات دون استثناء . أما مشكلة الأشخاص *personnes* فلا تعنيه في شيء . بيد أننا نستطيع أن نكمل النقص في مذهب كنت بأن نتساءل عن إمكان معرفة الغير كموضوع جديد لتجربة ذي صبغة خاصة ، كما أضاف دلتاي « الموضوع التاريخي » *l'objet historique* إلى الموضوعات التي حاول كنت أن يحدد شروط معرفتها ، (الموضوع الفيزيائي والرياضي والجمالي والأخلاقي) وأن يؤلف كتاباً في « نقد العقل التاريخي »^(١) .

فإذا اتخذنا وجهة النظر المثالية محاولين إكمال هذا النقص أقصى بنا
البحث إلى أن نجعل تصور الغير من التصورات الغائية *éléologiques*
والمنظمة *régulateurs* فهل هو هذا فحسب ، ولا شيء غير ذلك ؛ الواقع
أن هذا التصور لا يوحد توحيداً أقوى بين الظواهر التي تعرض لى في التجربة ،
وإنما يحيل إلى نسق من الملاحم من الامتثالات ، وهذا النسق لا ينتسب إلى .
وهذا معناه أن الغير - في تجربتي - لا يكون ظاهرة تحيل إلى تجربتي أنا
الخاصة ، وإنما إلى ظواهر أخرى خارج كل تجربة ممكنة بالنسبة إلى^(١) . وأنا
لا أستطيع أن أتخذ من تصور الغير أداة للتوحيد بين الظواهر فحسب ، وإنما
هناك بعض المقولات المعينة التي لا توجد إلا من أجله . ووجود نسق من التجارب
والمعاني متميز عن النسق الذي ينتسب إلى هو الإطار الثابت الذي تشير إليه
مجموعات مختلفة من الظواهر . وهذا الإطار الخارج على تجربتي يمثل شيئاً
فشيئاً . فالغير ليس أداة أصطنعها لكى أتنبأ بالسبيل الذي تسلكه تجربتي ،
وإنما الحوادث التي تقع لى هي التي أستعملها لتكوين الغير كغير ، أعني
كنسق من الامتثالات لا أستطيع القبض عليه ، كما أقبض على موضوع عيني
معلوم .

والواقع أن الغير ليس هو ما أراه فحسب، ولكن ما يراى أيضاً، أى ما يجعلنى
موضوعاً بين الموضوعات ، فإذا أردت أن أحدد طبيعة هذا النسق من الامتثالات
والمكان الذي احتله منه ، تعاليت بذلك على نطاق تجربتي ، وحاولت أن أدرك
مجموعة من الظواهر هي بطبيعتها لا تعرض لى في العيان ، ومن ثم تجاوزت
حدود معرفتي . إذ أننى أحاول الربط بين تجارب ليست تجاربى . . . مثل
هذا العمل إذن لا يمكن أن يكون ربطاً أو توحيداً لتجربتي أنا الخاصة .
فليس الغير إذن تصوراً منظماً^(٢) *régulateur* ، وإنما هو سلب أسامى

(١) الوجود والعلم ص ٢٨٢ .

(٢) الوجود والعلم ص ٢٨٣ .

لتجربتي ما دمت أبدو له كموضوع لا كذات . وإذا ارتأيت أن أضعه كموضوع لم أجده في العيان ، أو كذات كان دائماً موضوعاً لأفكارى فلا يبقى أمام المثالية غير حالين : إما أن تتخلص نهائياً من تصور الغير بعد أن تثبت قلة جدواه في تكوين التجربة ، أو أن تؤكد وجود الغير وأن تضع نوعاً من الاتصال الحقيقي الذى يتعالى على التجربة بين الذوات . الحل الأول هو ما يعرف بالأنابوحدية solipsisme ، وهو حل خيالى لا يتفق مع التجربة بحال ، وإنما تبرره منطقياً المتناقضات التى يلقاها داخل المثالية . فإذا اعترفنا بوجود الغير حططنا بذلك المثالية وعدنا إلى نوع من الواقعية الميتافيزيقية ، فإن وجود مجموعة من النسق المغلقة التى لا تتصل فيما بينها إلا من الخارج يفضى بنا إلى فكرة الجوهر . وليس معنى هذا أن النسق جواهر ، فهى ليست أكثر من نسق للامثالات ، وإنما الاتصال الخارجى المتبادل الخارج فى ذاته en soi أى حقيقة مطلقة لا تتيسر معرفتها .

فالمثالية تفضى بنا إلى الواقعية ، كما أفضت الواقعية إلى المثالية من قبل . فهل يمكن أن نفيد شيئاً من هذا التناقض فى وضع المشكلة وضعاً صحيحاً ؟

إن الافتراض الأول الذى يجب وضعه هو « أن الآخر هو الأنا التى ليست أنا » فوجود الغير يقوم على سلب أساسى . وهذا السلب يشير إلى العدم الفاصل بينى وبين الغير ، وهو أساس كل علاقة لأنه سلب لكل علاقة . أما ما يبدو لى عند ما أدرك جسم الآخر إدراكاً حسيّاً فليس غير شئ فى ذاته en soi خارج عن جسمى ، والعلاقة بين جسمى وجسم الآخر ليست غير علاقة مكانية خارجية محضة كالعلاقة القائمة بين المقعد والمائدة مثلاً . فالبارة « أنا لست پول » هى بالنسبة للواقعى لا تختلف عن هذه العبارة « المائدة ليست هى المقعد » فلا وجود لأى اتصال مباشر بين شعور الآخر وشعورى . والأمر فى المثالية لا يفرق عن هذا كثيراً ، إذ تجعل من الذات نظاماً موضوعياً من

الامتثالات ، وتحيلها بذلك إلى نوع من الموناد لا يتصل بغيره ولا يتأثر به ،
وينفصل عنه مكانياً . والواقع أن المثالية تحتاج إلى رجل ثالث *troisième homme*
كفى يدرك هذه الخارجية السالبة ؛ إذ أن كل علاقة خارجية لا تتألف من حدودها
الخاصة بها نحتاج إلى شاهد آخر لوضعها^(١) . وهذا الشاهد الثالث يجب أن
يكون شيئاً آخر غيرى وغير الآخر ، وأن يكون في نفس الوقت أنا والآخر معا^(٢) .
فلافتراض المكاني (أى انفصالنا عن الغير بواسطة مكان واقعي أو مثالي)
لا يدع لنا مجالاً للاختيار : فلما أن نأخذ بفكرة الخلق ، لأن الخالق وحده
هو الذى يستطيع أن يكون مخلوقه وألا يكونه في نفس الوقت ، ولما أن نرتد إلى
الأناهودية مرة أخرى . فإذا اخترنا الحل الأول واجهتنا من جديد مشكلة الجواهر .
وهي مشكلة قد قضينا عليها تماماً . كما أن الأناهودية حل لا نستطيع أن
نأخذ به .

فإذا أردنا أن نؤلف نظرية صحيحة عن الغير كان لا بد لنا من أن نتجنب
الأناهودية ، وأن ننحرف بعيداً عن فكرة « الشاهد الثالث » . هذا إذا نظرت
إلى علاقتي بالغير على أنها سلب داخلي *négation d'intériorité* ، وأن
الغير يحدد وجودى الذاتى ، كما أحدد أنا وجوده^(٣) .

وقد أدركت فلسفة القرن التاسع عشر والقرن العشرين أنها لن تستطيع
أن تتجنب الأناهودية إذا هي نظرت إلى الذات والغير على أنهما جوهران منفصلان .
إذ تقضى بذلك على كل اتصال بينهما . ولذلك فقد حاولت النظريات الحديثة
أن تعثر في داخل الوعي نفسه على ما يربطه بالغير ارتباطاً أساسياً ، ولكنها
برغم اطرأها لافتراض السلب الخارجى *négation externe* احتفظت بنتيجتها
الأساسية وهي أن العلاقة الرئيسية بينى وبين الغير تتحقق بالمعرفة .

(١) الوجود والعدم ص ٢٨٦ .

(٢) الوجود والعدم ص ٢٨٧ .

(٣) الوجود والعدم ص ٢٨٨ .

فهوسرل يعتقد أنه يلحظ المزاغم الانعزالية لأنه قد جعل من الغير شرطاً ضرورياً لتكوين عالم ما ، والغير ليس ظاهرة عينية أو تجريبية فحسب ، ولكنه شرط دائم لوحدة هذا العالم وراثته^(١) . فهو حاضر حضوراً مستمراً — أينما كنت — سواء في وخلق أو مع الآخرين كضامن لموضوعية العالم الذي نعيش فيه . وما دامت الذات معاصرة للعالم على أنها جزء منه ، فالغير إذن ضرورى لتكوين الذات . فإذا ساورنى الشك في وجود الغير كنت كمن يشك في وجوده . والعلاقة البسيطة التى كانت تربط الموضوع بالذات فحسب عند كنت قد تعددت ، وأصبح الموضوع يشير إلى عدد لا محدود من الذوات ، فالغير يبدو لى إذا نظرت إلى هذه المائدة أو ذلك الجدار ، أى أن الأشياء تحيل دائماً إلى الغير .

وهذا كله يتقدم على ما سبق من النظريات . ولكن سارتر يرى أن هوسرل لا يختلف كثيراً عن كنت ، فقد احتفظ هوسرل بالذات المتعالية التى تتميز فى كل شىء عن الذات التجريبية ، وتقرب كل الاقتراب من الذات عند كنت . فالغير ليس هذه الأنا التجريبية التى نلقاها فى التجربة ، ولكنه الذات المتعالية التى تحيل إليها تلك الأنا . فالمشكلة إذن هى فى العلاقة القائمة بين هذه الذوات المتعالية عبر التجربة . فإذا زعمنا أن الذات المتعالية تحيل إلى ذوات أخرى لتكوين عالم ما أمسى الغير مقولة إضافية تساعد على تأليف عالم ما فحسب دون أن يكون موجوداً حقيقياً كائناً عبر هذا العالم . ولما كان الغير مقولة فحسب فإنه يبقى محصوراً فى هذا العالم دون أن يشير إلى ذات عبر هذا العالم ، وقد بينا أن الغير بطبيعته موجود خارج العالم . فكأن هوسرل لم يدع لنا مجالاً لفهم معنى الوجود عبر العالم الذى يمتاز به الغير .

والمعرفة هى التى تحدد الوجود عند هوسرل . فوجود الغير تحدده معرفته

بنفسه لا معرفتي به . فلكي أعرف الغير يجب أن أعرف معرفته عن نفسه . وهذا محال لأنه يفترض قيام الهوية من الداخل - بيني وبينه . فمعرفتي بالغير كما يعرف نفسه مستحيلة . وقد أدرك هوسرل هذا لأنه يعرف الغير بأنه غياب "absence" ولكن هل من الممكن أن يكون لدينا عياناً ممتلئاً عن هذا الغياب ؟ كلا ، مطلقاً ، لأن الغير إحالة خاوية وفرار دائم . فلا يبقى لهوسرل إلا أن يؤكد وجود الغير كما يؤكد وجود العالم . وهو قول لا يزيد عما يدعيه أصحاب المذهب الانعزالي . وكما أن وجود العالم يقاس بمعرفتي عنه ، فكذلك يقاس وجود الغير ^(١) .

وقد أراد هوسرل أن يقضي على فكرة الذات المتعالية فلم يتقدم خطوة واحدة في سبيله إلى حل المشكلة ، وإن يكن هذا القضاء ضرورياً ، فقد ظلت المعرفة هي الصلة الوحيدة التي تربط وجود الذات بوجود الغير بعد أن أحال هوسرل الوجود إلى طائفة من الدلالات . وبذلك لم يتجنب الأنا رحدية مثله في ذلك مثل كنت ^(٢) :

ويمضي هيجل تاركاً وراءه هوسرل وإن يكن سابقاً عليه في الزمان ^(٣) . فإن وجود الغير عند هيجل ليس ضرورياً لتكوين العالم والأنا التجريبية فحسب ، وإنما ضروري لوجود ذاتي الواعية بنفسها . والأنا عبارة عن وجود واعٍ بنفسه ، وهذا الوعي هوية خالصة تفتقر إلى الحقيقة ، ولكي تصبح حقيقية يجب أن يكون وجودها لذاتها موضوعاً مستقلاً عنها . فالذات تسعى إلى الوعي بنفسها بأن تهب لنفسها شيئاً من الموضوعية والوجود الفعلي المتحقق ، فهي تُخرج كل ما في مضمونها هذه المعادلة « أنا = أنا » لكي تبلغ المرحلة الأولى من مراحل نموها ،

(١) الوجود والعدم ، ص ٢٩٠ .

(٢) الوجود والعدم ص ٢٩١ .

(٣) Hegel : Phénoménologie de l'esprit (٣)

وهي التعرف على نفسها في الذوات الأخرى بحيث تكون في هوية معها ومع نفسها . . . والوسيط هاهنا هو « الآخر » . فالآخر يظهر معي في اللحظة التي يصبح شعوري في هوية مع نفسه بالانفصال عن كل شعور آخر أو ذات أخرى. هيجل يعترف إذن بوجود كثرة من الذوات بينها علاقة سلب داخلية متبادلة وهذا ما كان سارتر يجد في البحث عنه^(١). فلا وجود لعدم خارجي يفصل بيني وبين الآخر . لأن في مجرد شعوري بنفسى شعور بالآخر ، وشعور بانفصالي عنه في نفس الوقت ، وأنا لا أشعر بنفسى كما لا يشعر الآخر بنفسه إلا في مواجهة كل منا للآخر . فالكوچيتو لن تكون نقطة البدء في الفلسفة لأنها لن تظهر إلا بعد شعوري بفرديتي ، وشعوري بفرديتي يقتضى شعوري بالآخر . فشعوري بالآخر إذن هو الذي يجعل الكوچيتو ممكناً — لا العكس — على أنه اللحظة المجردة التي يترأى المرء لنفسه كموضوع . فالوجود من — أجل — الآخر مرحلة ضرورية من مراحل تطور الذات ، وطريق الوجود الباطني يمر بالآخر . بيد أن الآخر لا أهمية له إلا في كونه أنا — أخرى ، أو أنا — موضوع moi - objet بالنسبة إلى ، أى طالما كنت أنا موضوعاً بالنسبة إليه . فلا بد أن أنتظر حكم الآخر على ، وبعبارة أخرى « إنني لست إلا كما يراى الآخر »^(٢) . وكذلك لا يقوم للآخر وجود بغير تعرفي عليه . . . بحيث أصبح أنا نفسى الآخر . ولذلك تتمنى الذات موت الآخر لأنها تريد أن يظل الوسيط بينها وبين نفسها آخر فحسب ، أى شعوراً مستقلاً لا وجود له إلا للآخر ، حتى لا ترتبط بالحياة أو بالوجود ارتباطاً موضوعياً بالمحدد .

يمتاز هيجل إذن بأنه جعل وجود الذات مفتقراً إلى وجود الغير الذي ينفذ إلى أعماق الوجود الذاتي ، وبذلك يحطم الأناوحدية تحطيماً كاملاً . فقد جمع

(١) الوجود والعدم ص ٢٩٢ .

(٢) الوجود والعدم ص ٢٩٢ .

إذن بين الحصلتين اللتين يلتصقهما سارتر وأعني بهما : القضاء على الأنا وحيدية ، ووضع الصلة بين الذوات على أنها سلب داخلي ، مباشر ومتبادل ^(١) .

بيد أن سارتر يعترض على هيجل صياغته لهذه المشكلة الوجودية في قوالب المعرفة . فالذات تناضل الغير لكي تحيل نفسها إلى حقيقة Verité ، وهي لا يمكن أن تصل إلى هذه الحقيقة إلا إذا جعلت من نفسها موضوعاً للآخر ، وجعلت من الآخر موضوعاً لها . فالمعرفة هاهنا أيضاً معيار للوجود ^(٢) . ولا يدرك هيجل أن الوجود للغير قد لا يستحيل في نهاية الأمر إلى وجود الموضوع être - objet .

والاختلاف الواضح بين هيجل وسارتر هو أن وجود الذات عند سارتر لا يمكن أن يعرف في حدود المعرفة . والمعرفة تبدأ بانعكاس الذات على نفسها ، وهي علاقة ليست من الهوية في شيء ، أي لا يمكن إرجاعها إلى معادلة هيجل (أنا = أنا) . والوجود لذاته وجود مُعَدِّم لنفسه ، بل يسعى إلى أن يخفى بالنسبة إلى نفسه كذات دون جدوى .

فليست الذات إذن علاقة مجردة من الهوية لا مبرر لها ، وإنما هي وجود عينيّ نسبيّ وحده ، ووجودها سابق على حقيقتها ^(٣) . فإذا وضعت نفسها في مقابل الآخر (العبد والسيد) فلنكتفي بتعرف على وجودها لا على حقيقة مجردة . وهنا يحسن بنا أن نضع هيجل في مقابل كيركجورد الذي يدرس الفرد كما هو في وجوده العيني ، أما ما يزعمه هيجل من أن في مجرد وضع « الحقوق » للغير اعترافاً بوجود ذات كلية فأمر يردُّ عليه بأننا نضع هذه الحقوق من أجل الذات الفردية العينية التي هي أنا . فالجزئي هاهنا أساس للكل لا العكس .

ولإحالة الوجود إلى المعرفة يفضي بهيجل إلى ارتكاب بعض الأخطاء ،

(١) الوجود والعدم ص ٢٩٣ .

(٢) الوجود والعدم ص ٢٩٤ .

(٣) الوجود والعدم ص ٢٩٥ .

فأنا لا يمكن أن أكون موضوعاً لنفسى^(١) لأن الذات وجود باطنى محض pure intériorité وإحالة دائمة إلى ذات تريد أن تصير إليها . فوجودها امتناع على كل موضوعية ، لا لعدم القدرة على الابتعاد عن الذات أو لقصور عقلى أو لأن هناك حدوداً مفروضة على معرفتى ، ولكن لأن الموضوعية تقتضى نوعاً من السلب الخارجى ، وإذا حاولت أن أكون موضوعاً ألفت نفسى فى قلب هذا الموضوع وكنت مركزه ونقطة ارتكازه والذات التى تنظر إليه . وهذا ما أدركه هيجل بقوله إنه لا بد من وجود الآخر لى أكون موضوعاً بالنسبة إلى نفسى ، إلا أنه لم يستخلص من هذه الحقيقة كل نتائجها ، فإن الآخر لا يمكنه أن يعرف الوجود لذاته كما هو لذاته ، وكذلك لا يمكن أن أنظر إلى الآخر إلا بوصفه موضوعاً للتأمل فحسب ، كما أننى لا أستطيع أن أعرف نفسى كما يعرفنى الآخر .

ويرى هيجل أن الآخر موضوع ، وأننى أدرك نفسى كموضوع فى الآخر ، وكلا هذين الزعمين يحطم الآخر ، لأننى لا أستطيع أن أبدو للآخر كموضوع إلا إذا أدركته كذات ، وطالما كان يبدو لى الآخر موضوعاً لم أستطع أن أدرك موضوعيتى بالنسبة إليه .

وهكذا تبوء فلسفة هيجل بالإخفاق الشنيع إذ لا تضع بين الآخر كموضوع objet - autrui وبين الأنا كذات أى مقياس مشترك ، وكذلك بين الوعى بالذات والوعى بالآخر .

وأهم من هذا النقد ما يعترض به سارتر على فكرة الحقيقة عند هيجل ، وهو اعتراض يوجهه الوجوديون جميعاً إلى هيجل . فهو ينظر إلى الحقيقة من وجهة نظر الكل أو المطلق . ويبدو هذا الموقف أوضح ما يكون فيما يختص بمشكلة العلاقة بين الذوات لأنه لم يضع نفسه داخل ذات معينة ، وإنما نظر بعين

(١) الوجود والعدم ص ٢٩٨ .

المطلق ، ووضع قدميه في الكل ، وتطلع من الخارج إلى الذوات المختلفة لأنها ليست في نظره سوى لحظات في حياة المطلق ؛ فتناسى بذلك أن كل ذات هي في ذاتها كل *totalité* ، وخيل إليه أنه حل المشكلة في يسر ، والواقع أنه لم يضع المشكلة على الإطلاق ، لأن المشكلة مشكلة « ذوات » بالجمع . وهيجل لم يلتبس العلاقات التي يمكن أن تقوم بينه وبين الآخرين ، ولكنه بحث في العلاقات الكائنة بين الآخرين بعضهم والبعض الآخر متجرباً بذلك عن ذاته ، فأصبحت الذوات بالنسبة إليه موضوعات . . . موضوعات من نوع آخر ، وهذا كل ما في الأمر .

فالوضع الحقيقي للمشكلة هو أن أبداً من وجودي الذاتي ، أى من الكوجيتو^(١) وهو أمر يستطيع أن يقوم به أى إنسان إذا شاء . وحينئذ سوف يجد وجود الغير نوعاً من التعالي يستلزمه وجوده الباطني نفسه ، كما سيجد أيضاً أن كثرة الذوات أمر لا مفر منه .

ومن هذا النقد نتبين أن الصلة بيني وبين الغير صلة وجود بوجود آخر . لا معرفة بمعرفة ، هذا إذا أردنا أن نتفادى الأناوحدية . وإن إخفاق هوسرل يرجع إلى قياسه الوجود بالمعرفة ، وإخفاق هيجل يرجع إلى إحالته الوجود إلى المعرفة وجعلهما شيئاً واحداً .

واستطاع هيدجر أن يتنبه إلى هذه المزالق فجعل العلاقة بين « الآليات » *réalité - humaines* علاقة وجود ، كما رأى أنها تعتمد في وجودها الأساسي بعضها على البعض الآخر . ومن تركيب الآنية اكتشف أنها « وجود - مع » *Mitsein* ، أى أن من صفات الآنية أن تكون دائماً مع الآخرين . وهذا التركيب لا يفرض من خارج أو من وجهة نظر كلية *totalitaire* كما فعل هيجل ، وإنما يبدأ هيدجر من تحديد وجوده الخاص في تصورات "Dasein ist je meines"

(١) الوجود والعدم ص ٣٠٠ .

فيجد أن العلاقة المتعالية مع الغير مكونة لوجودى الخاص — كما يحدد هذا الوجود . . . الوجود — فى — العالم . فكأن مشكلة الغير إذن مشكلة زائفة طالما أن هذا الغير يدخل فى تركيبى قبل أن ألتقى بهذا الموجود المعين أو بذلك .

وهكذا نجد أن صورة المشكلة قد تغيرت ، فبعد أن كان الوجود من أجل « pour » الآخرين أصبح بالنسبة لهيدجر مع الغير ، دون أن يكون معنى كلمة « مع » هو الصلة المتبادلة التى تستيعب الصراع أو التعرف عند ما تجد الآنية نفسها فى العالم مع آنية أخرى غيرها . وليس الغير أداة بين الأدوات فى العالم . وإلا كان ذلك مدعاة لسقوطه منذ البداية فلا تقوم بينه وبين الآنية صلة تبادل . فالغير ليس موضوعاً .

وبالاختصار فإن العلاقة بينى وبين الغير ليست علاقة مواجهة ولكنها اعتماد متبادل *interdépendence* يضع الواحد إلى جانب الآخر *coté à l'autre* . ولكن يجب ألا نفهم من « الوجود — مع » أنه تركيب تقبله الآنية فى استسلام وسلبية مطلقة ، فالوجود عند هيدجر هو تحقيق الإمكانات ، فأنا مسئول عن وجودى مع الآخرين : إن شئت جعلته وجوداً أصيلاً *authentique* وإن شئت كان سقوطاً محققاً فى الـ « on » بين الناس ^(١) . ويمكن أن نتخذ من صورة « الفريق » *l'équipe* رمزاً لفكر هيدجر لفكرة الصراع ، والعلاقة الأساسية هى العلاقة التى تلخصها كلمة « نحن » لا « أنا » أو « أنت » ^(٢) .

فهل نكتفى بهذا الحل الذى يقدمه هيدجر ؟

الواقع أن هيدجر يشير إلى الحل أكثر من أن يقدم هو نفسه الحل : فنحن نجد أنفسنا فى بعض الحالات فى « وجود — مع » ، ولكننا نتساءل ماذا يدعو هيدجر إلى أن يجعل من هذه الحالة الخاصة أساساً لوجودنا .

(١) الوجود والعدم ص ٣٠٢ .

(٢) الوجود والعدم ص ٣٠٣ .

إن هيدجر بنظرية هذه في « الوجود - مع » يعود بنا إلى الذات « الكنتية » فإن مثل هذا التركيب شامل وضروري بالنسبة إلى كل ذات ، فهو لا يتفعلنا في تفسير أى « وجود عيني مع » . وهنا يجب التفرقة بين مستوى الوجود العام ontologique وبين مستوى الوجود العيني الخاص ontique^(١) كصداقتي بشخص ما مثلاً . وهذا النوع الأخير من الوجود لم يلتفت إليه هيدجر .

وإذا كانت صلتى بالغير قبلية a priori ، فإن ذلك لا يجعل من قيام العلاقات العينية الخاصة ontiques بينى وبين الغير أمراً ميسوراً ، بل على العكس من ذلك يقضى بذلك على أى اتصال بوجود آخر . فكأننا نعود مرة أخرى إلى الأناوحدية أو إلى نوع من المثالية الشائنة لم يستطع هيدجر أن يتجاوزه . لأن تعالى عند هيدجر تعالٍ لبلوغ الذات مرة أخرى دون أن تخرج عن نظامها وعزلتها^(٢) .

نفيد إذن من نقد هيدجر أن وجود الآخر واقعة عابرة متغيرة عرضية ، فنحن لا نكون الغير وإنما نلتقي به On rencontre autrui, on ne le constitue pas فإذا كان لابد من ضرورة وجود الغير فلتكن ضرورة عرضية عابرة nécessité contingente كالضرورة التى نلمسها فى الكوجيتو .

تتضح لنا الآن من نتائج هذا النقد الشروط الضرورية لتكوين نظرية صحيحة عن الغير ونلخص هذه الشروط فيما يلى :

١ - لكى نفند الأناوحدية يجب ألا نأتى ببرهان جديد على استحالة هذا المذهب . . . فإننا لا نشك فى وجود الغير بالعقل وإنما بالقول فحسب ، كما لا يمكن أن نشك حقاً فى وجودنا الذاتى . فلا وجود للفيلسوف الانعزالي حقاً .

(١) لم نجد ترجمة عربية أفضل لهاتين الكلمتين : فالأولى تعنى التركيبات الوجودية العامة التى تصلى على الأفراد جميعاً ، والثانية تعنى الوجود المفرد المتعين الخاص .
(٢) الوجود والعدم ص ٣٠٦ .

وبالاختصار ينبغي ألا يكون وجود الغير مجرد احتمال . إذ لا يصح إطلاق الاحتمال على شيء ليس لنا أن نؤكد أو ننفيه .

٢ - أثبت لنا إخفاق هيجل أن نقطة البداية يجب أن تكون « الكوجيتو » ، فهي التي تسمح لنا بتأكيد ضرورة وجود الغير ، كما اكتشف فيه سارتر من قبل الوجود - في - ذاته ؛ لا على أنه تركيب قبلي ، ولكن على أنه حضور عيني لهذا الغير المعين أو ذاك ، كما اكتشف من قبل بواسطة الكوجيتو وجوده العيني العابر الضروري في الوقت نفسه .

٣ - وينبغي ألا يكشف لنا الكوجيتو عن الغير كموضوع . فكل موضوع احتمالي probable ، ويصير الغير عندئذ شيئاً احتمالياً .

٤ - يجب أن نرفض كل سلب خارجي مكون للغير ، لأنه يجعل من الغير جوهرًا منفصلاً عن الذات ، فلا يمكن بلوغه أو الاتصال به مطلقاً ، بل يجب أن يكون السلب داخلياً أو باطنيّاً ، أعني رابطة تركيبية فعالة بين حدين يتكون أحدهما بإنكار الآخر - فعلاقة السلب علاقة متبادلة .

الفصل الثالث

النظرة

هأنذا وحدى فى عالم موضوعى من الأشياء والأدوات ، عالم يتخذ وجودى لذاته مجالاً لحرية ، وموضوعاً لتعالیه ، عالم تحتل فيه الأشياء مكانها بالنسبة للمكان الذى أضع فيه نفسى ، فأنا المركز المتثقل الذى تلتف حوله الأشياء أينما ذهبت ، وحيثما كنت .

وفجأة . . لم أعد وحدى ؛ فقد ظهر فى عالمى شخص آخر ، فأفسد على وحدتى ، وسلب منى حريتى ، وزحزحنى عن المركز الذى لم أعتأ به طويلاً . فما هو هذا الآخر ؟ وكيف شعرت بوجوده ؟ ولماذا أحدث فى عالمى ذلك الاضطراب الذى قلبه رأساً على عقب ؟

ليس الآخر شيئاً من الأشياء وإلا ما كان له أن ينتزع منى الوحدة التى تمتعت بها عند ما كنت مع الأشياء ، وما كان له أن يجذب الأشياء نحوه ، فيصير مركزها ومحورها الذى تدور حوله ، وما كان ليستطيع أن يسلب حريتى لأن الأشياء لا تسلب أحداً حريته .

فماذا يمتاز على الأشياء ؟

إنه ينظر إلى ، وكنظرة يبدو لى الآخر .

فلولا أن الآخر يرانى وينظر إلى لظل شيئاً بين الأشياء لا يمتاز عليها فى شيء ، ولكنه بنظرته إلى " يحيلنى أنا الآخر إلى شيء بين الأشياء ، وأدخل فى عالمه كموضوع للنظر والتأمل ، فموضوعيتى لا تأتى إلى من العالم ، ما دام العالم يستمد موضوعيته من وجودى ، إذ أنه لا يستطيع أن يكون موضوعاً لنفسه .

المسألة إذن صراع بينى وبين الآخر أو بتعبير أصبح « مبارزة » "duel" ، فالغير هو الإمكانية الدائمة لإحالتى إلى موضوع مرئى^(١) ، وهو « الارتداد المستمر للأشياء نحو حد اعتبره موضوعاً على بعد معين منى ، وفى الوقت نفسه يفلت منى طالما كان ييسر حوله أبعاده الخاصة به »^(٢) وكأنما انشقت فى عالمى ثغرة واسعة أخذت تنساب منها الأشياء نحو الآخر دون أن أستطيع دفعاً لهذا الانسياب .

والغير هو الإمكانية الدائمة لأن يتحول بواسطتى إلى موضوع مرئى . فالرجل الذى يقرأ فى كتابه مثلاً دون أن يسمع شيئاً أو يرى شيئاً سوى الكتاب الذى بين يديه يمكن أن أنظر إليه على أنه « رجل قارئ » كما أقول عن هذه الصمخة إنها « صمخة » باردة ، فيها هنا صيغة Gestalt القراءة صفحتها الرئيسية^(٣) . والآخر ليس أكثر من شىء مكافئ متزامن temporo - spatiale ، ولكن ما إن يلتفت إلى الآخر حتى تزول عنه هذه الشيئية لأتحول أنا إليها .

فالآخر موضوع وذات . هو موضوع عندما أكون ذاتاً بالنسبة إليه ، إذ لا أستطيع أن أكون موضوعاً بالنسبة إلى نفسى ، كما لا أستطيع الآخر أن يكون موضوعاً إلى نفسه^(٤) .

والنظرة لا تشير إلى العيون التى تنظر ، بل على العكس من ذلك تخفى النظرة العيون الناطرة ؛ وفى اللحظة التى أحاول فيها أن أفهم معناها لا أرى العيون المسددة إلى ، وكأن النظرة قناع مسدل فوقها . ونحن لا نستطيع أن نحس بالعالم حولنا ونظرة الآخر مصوبة نحونا فى الوقت نفسه ، لأن الإحساس بنظرة

(١) الوجود والعدم ص ٣١٤ - ٣١٥ .

(٢) الوجود والعدم ص ٣١٣ .

(٣) الوجود والعدم ص ٣١٣ - ٣١٤ .

(٤) راجع الفصل الثانى من هذا البحث ص ٢٦ - ٢٩ .

الآخر إحالة إلى الذات حين تشعر أنها مرئية ، ولا يجتمع الإحساس بالذات والإحساس بالعالم في زمان واحد . فنظرة الآخر وسيط بيني وبين نفسي ^(١) . وأنا أرى نفسي لأن الآخر يراني ، وهو شعور أوضح ما يكون في حالة الخجل . وهي حالة يتعرف فيها المرء على نفسه كموضوع يراه الآخر ويحكم عليه ، أو بالأحرى كحرية تفلت منه لكي تصير موضوعاً معطى ، وهذه العلاقة بين ذاتي وشعوري بهذه الذات لموضوع مرئي علاقة وجود ^(٢) لا علاقة معرفة . « وفيها أشعر أن العالم ينساب خارجاً عن نفسي ، وأن ذاتي تنساب خارجة عن نفسها ، وأن نظرة الغير تحمل وجودي في هذا العالم عبر هذا العالم ، وهو عالم قائم ها هنا ، وفي الوقت نفسه عبر هذا العالم »

وهذا الوجود الذي أحياء في الخجل عند ظهور الآخر وجود غامض مبهم غير محدود ، ويستمد غموضه وإبهامه وعدم تحدده من حرية الآخر ، وهي حرية لا أستطيع معرفتها أو التكهن بإمكانياتها . فكأن ذلك الوجود بالنسبة إلى حمل بغض أحمله دون أن أتمكن من الاستدارة إليه لمعرفة أو حتى للشعور بمدى ثقله ^(٣) . أو هو أشبه بالظل الذي ينعكس في سائل متحرك لا يلبث على حال . وكأن ثمة عدم يفصل بين وجودي الأصلي وذلك الوجود كما يراه الغير ، وهذا العدم هو حرية الآخر . وبواسطة حريته يستطيع الآخر أن يتعالى على إمكانياتي بإمكانياته هو الخاصة ، فأراها تفر بعيداً عنى مصطحبة معها الأشياء والموضوعات التي كانت قبل ظهور الآخر متمركزة حولي . فالغير موت لإمكانياتي ^(٤) بحيث لم أعد سيداً للموقف بظهور الآخر . وهذا ما يسميه

(١) الوجود والعدم ص ٣١٦ .

(٢) الوجود والعدم ص ٣١٩ .

(٣) الوجود والعدم ص ٣٢٠ .

(٤) الوجود والعدم ص ٣٢٣ ، ٣٤٩ .

جيد « بدور الشيطان » la part du diable ، وما وصفه كفكا فأبدع وصفه في روايته « المحاكمة » و « القصر » .

ونظرة الغير تحدد لى مكانيتى spatialité وزمانيتى temporalité أما عن المكانية فقد أشرنا إليها في غير هذا المكان^(١) ، والزمانية التى يمنحها لى الآخر هى إدراك عيان « المعية » ، simultanéité وهو عيان لم أكن أدركه لولا ظهور الغير ؛ لأن المعية تفترض وجود علاقة زمنية بين موجودين لا يتصلان فيما بينهما بأية علاقة بأخرى ، أما أن يوجد بين موجودين تأثير متبادل فليس معناه المعية لأنهما ينتسبان إلى نظام واحد . وطالما كان الغير يتزمن se temporalise فإنه يحدد لى زمانية معه ، أو بعبارة أخرى يمنح لزمانيتى أنا الخاصة بعداً جديداً من لدنه .

وفضلاً عن هذا التحديد الزمانى المكاني الذى يقوم به الغير نحوى ، فإنه عندما ينظر إلى " أصبح موضوعاً مجهولاً لأحكام مجهولة وخاصة أحكام القيم . و « الحكم هو الفعل المتعالى الذى يقوم به كائن حر . وهكذا " أن أرى " معناه أن أكون بلا حول ولا قوة أمام حرية ليست حريتي^(٢) ، وبهذا المعنى « يمكن أن نعد أنفسنا " عبيداً " عندما نترأى للآخر » إذ لا أستطيع أن أفعل شيئاً حيال هذه القيمة التى يحكم بها الآخر على " أو حتى معرفتها . فأنا فى خطر دائم من أن يتخلى الغير وسيلة لتحقيق إمكانياته التى أجهلها بعد أن ينكر تعالى " الخالص .

ولن أستطيع لهذا الخطر دفعا إلا بأن أجبل الآخر إلى موضوع ، وفى هذه الموضوعية يذوب وجوده الرأى être-regardant ، وأتحرر من وجودى للغير بأن أجعل الغير وجوداً من أجلى .

(١) انظر ص ٣٤ - ٣٥ من هذا البحث .

(٢) الوجود والعدم ص ٣٢٦ .

يبد أن نظرة الغير — وإن تكن شرطاً ضرورياً لموضوعيتي فلأنها تحطم كل موضوعية بالنسبة إلى ، فهي تبلغني عن طريق العالم ، فليست إحالة لي وحدي ، وإنما إحالة كلية للعالم كله . « فأنا مرئي في عالم مرئي » Je suis regardé dans un monde regardé وعلى الأخص لأن نظرة الغير (النظر الناظرة لا النظرة المنظورة) تنفي الأبعاد الكائنة بيني وبين الأشياء لكي تبسط هي أبعادها الخاصة ، فالغير حضور بلا واسطة لتعال غير تعالي .

وبهذا التعالي يثبت لي الآخر أنني لا أستطيع أن أكون موضوعاً لنفسى ، وإنما موضوعاً لحرية أخرى . فأنا دائماً نفسى وكل محاولة للازدواج مصيرها التشلل ، وإذا افترضت إمكان هذا الازدواج وضعت ضمناً وجود الآخر ، إذ كيف أكون موضوعاً بالنسبة إلى غير ذات ؟ فعن طريق الغير وبواسطته أكتسب موضوعيتي^(١) وأشعر في الوقت نفسه بذاتيته الخالصة وحرية اللاهائية^(٢) . فلقد كان هيجل إذن على حق ، وكل ما بينه وبين سارتر من الاختلاف هو أن ذاتية الآخر أو حرية ليست من المعطيات وإلا كان موضوعاً للمعرفة ، فأفقد أنا بذلك موضوعيتي^(٣) . فينبغي ألا أبحث عن الغير في العالم وإنما في الذات بحسبان الغير ذاتاً تجعل من الذات ما هي عليه .

ومن صفات الموضوع ألا يكون ذاتاً . فإذا أصبحت موضوعاً لم أعد أنا ، أى فقدت صفات الذات ، وهكذا إذا أصبحت ذاتي موضوعاً بالنسبة إلى نفسى كانت ذاتاً ولكنها ليست ذاتي أنا . وحتى لو استطعت أن أرى نفسى بوضوح وتميز كموضوع لم يكن ذلك بالنسبة إلى ذاتي على أنها ذاتي ومن أجل ذاتي ، ولكن على أنها وجود خارج ذاتي ، أى بالنسبة للآخر^(٤) ، وهو وجود

(١) الوجود والعلم ص ٣٢٨ .

(٢) الوجود والعلم ص ٣٢٩ .

(٣) الوجود والعلم ص ٣٣٠ .

(٤) الوجود والعلم ص ٢٣٢ .

يختلف كل الاختلاف عن وجودى للذاتى pour - moi . فإذا علمت مثلاً أننى شرير لم يشر ذلك إلى وجودى فى نظر نفسى . إذ من المستحيل أن أكون شريراً بالنسبة إلى نفسى ، لأن معنى ذلك أن صفة الشرير تجعلنى وجوداً فى ذاته en-soi . فإذا كان الوجود لذاته يضع نفسه باستمرار ، فسأجعل من نفسى شريراً ، أى سوف أصير شريراً ، وبالاختصار سوف أريد ما لا أريده فى الوقت نفسه وفى نفس الدرجة . فهذه الفكرة إذن — أى أننى شرير — لا يمكن أن تصدر عن نفسى طالما كنت نفسى ، وكنت المصدر الوحيد لأفكارى^(١) ، ويكفى أن تكون ذاتى وسيطاً بينى وبين نفسى لكى تتلاشى كل موضوعية للذات . فالغير إذن شرط عيني ضرورى لموضوعيتى .

والعلاقة التى بينى وبين ذاتى التى يراها الغير علاقة غريبة . إذ أننى لأعترف بها على أنها ذاتى على الرغم من اختلافها عن ذاتى ، فهى تحيا فى وسط جديد وتتكيف فى هذا الوسط ، وهى وجودى ولكنه وجود ذو أبعاد جديدة . . . وجود ينفصل عن وجودى الأصيل بهوة عميقة . فأنا هذه الذات ولكنى الهوة أو العدم الذى يفصلنى عنها . وجودى للغير سقوط فى هذه الهوة المطلقة نحو الموضوعية . ولكن يجب ألا نفهم من ذلك أن الغير يجلبنى إلى موضوع بالنسبة إلى نفسى ، ولكن بالنسبة إلى نفسه ، وبعبارة أخرى « ليس الآخر تصوراً منظماً أو مكوناً لمعارف أكتسبها عن نفسى ، كل ما أدركه هو هذا القرار لذاتى نحو . . . » فذاتى كموضوع عبارة عن اضطراب وحيرة وبلبل malaise .

والغير كذات autrui - sujet إما أن يكون له وجود — فى — العالم ، وهو ما يسميه سارتر facticité (واقعية) ، أو وجود متعال عبر العالم être - par - delà - le monde . ويحسن أن نضرب على ذلك مثلاً كى

يتضح هذان النوعان من وجود الغير كذات . فقد تسلت فوقفت بباب حجرة مغلقة وانحنيت على ثقب المفتاح أنظر خلاله ، وفيما أنا في هذا الموقف المزرى إذ خيل إلى أن أقداماً تقترب مني . فيعتريني الحجل من نفسى وأتصعب عرقاً . . . ولكنى لا ألبث أن أدرك أن ذلك الصوت لم يكن صوت أقدام تقترب ، فأسترد أنفاسى المبهورة ، وأبتلع ريقى ، وأنحى من جديده على ثقب المفتاح لأرى ما يدور في الحجرة المغلقة . فما معنى هذه التجربة ؟ وهل كان ذلك الحجل الذى اعترانى زائفاً طالما لم يكن هناك من أنحجل أمامه ؟ وهل تفضى بى هذه التجربة إلى الشك في وجود الغير ؟ كلا مطلقاً . فوجود الغير أكيد لا يشك فيه ، وحضوره يملأ المكان ويهدد وجودى في كل لحظة ، كل ما فى الأمر أن هذا الحضور لم يرتبط بعد في هذه التجربة بوجوده كموضوع في عالمي ، بوجود حاضرها هنا في هذا المكان ، وهو ما يسميه سارتر *facticité* (واقعية) ، فهذه التجربة تثبت أن وجود الغير في العالم لا يشتق بالتحليل من حضور الغير كذات بالنسبة إلى ، ما دام هذا الحضور الأصيل متعال أى عبر هذا العالم . لقد اعتقدت أن الغير حاضر ورأى ، ولكنى لم أكن مصيباً ، فقد كان غائباً . . فما معنى « الغياب » *absence* عند سارتر ؟

بيننا من قبل أن « الآنية » هى وحدها التى تستطيع أن تحدد للأشياء أماكنها ، وأن تتخذ هى مكانها طالما كانت إمكانياتها الخاصة . فالآنية تصبح غائبة إذن عن المكان الذى أرادت أن تكون فيه ، فلا أستطيع أن أقول مثلاً إن أغا خان أو سلطان مراکش غائبان عن هذه الحجرة ، وإنما يميز الذى يقطعها غائب عنها منذ ربع ساعة . وقصارى القول : « أن الغياب هو حالة من حالات وجود الآنية بالنسبة إلى الأماكن والمواضع التى حددتها هى بحضورها . » وغياب يميز يكون دائماً بالنسبة إلى غيره من الناس ، فهو علاقة بين آيتين أو أكثر . فيميز بالنسبة إلى تميز غائب

عن هذا المكان ، وهذا لأنه حاضر إليها بمعنى من المعاني . . والموت ليس غياباً ، بل لا بد من الاحتفاظ بالوجود العيني للبير لكي يكون من المستطاع غيابه بالنسبة إلى تيريزا . والواقع أن غياب بير أو حضوره بالنسبة إلى تيريزا ما هو إلا نوع من الحضور الأساسي بين بير وتيريزا ، وأينما كان بير : في لندن أو في الهند أو في أمريكا أو في جزيرة نائية فهو حاضر بالنسبة إلى تيريزا ، ولا يكف عن هذا الحضور إلا بموته . وحضور الآنية حضور في مكان إنساني *espace humain* إن صح هذا التعبير ، وهذا الحضور لا معنى له إلا على أنه « وجود - ناظر » أو « وجود منظور » وفقاً لوجود الآخر كموضوع بالنسبة إلى ، أو وجودي أنا كموضوع بالنسبة إليه . « وحيثما ذهبت ومهما فعلت فلأنني لأغير سوى الأبعاد التي تفصل بيني وبين الغير كموضوع ، وأستعيد السبل التي تسلك في نحوه ، وسواء ابتعدت أو اقتربت ، أو وقعت على الغير كموضوع معين ، فليست هذه كلها سوى اختلافات تجريبية في الموضوع الرئيسي وهو وجودي للغير . والغير حاضر بالنسبة إلى في كل مكان على أنه الشيء الذي أصير بواسطته موضوعاً »^(١) . فمن الممكن أن يخذلني بصري فأظن تلك الشجرة شخصاً في الظلام أو أن أتصور ذلك الرجل القادم نحوي صديقاً أعرفه ، ثم لا يكون كذلك . بيد أن هذا كله لا يغير من يقيني عن وجود الآخر شيئاً ، لأن هذا اليقين مستقل تمام الاستقلال عن هذه التجارب ، بل هو الذي يجعلها ممكنة^(٢) . وإلغما المحتمل هو أن يكون الغير هذا الموضوع بالذات ولا شيء غيره . والآن نستطيع أن نحدد طبيعة النظرة تحديداً واضحاً فنقول : إنها تجعل مني ومن الغير على التبادل موضوعاً للآخر ، وكل نظرة تثبت

(١) الوجود والعدم ص ٣٣٩ .

(٢) الوجود والعدم ص ٣٤٠ .

لنا — من يقين يشبه يقين الكوجيتو — أننا نحيا إزاء غيرنا من الذات من هذه الملاحظات السابقة يتبين لنا أن الوجود — للغير لا يُشتق من الوجود لذاته أو بالعكس . وليس من شك أن « الآنية » تقتضى أن تكون في نفس الوقت وجوداً لذاتها أو وجوداً للغير . ولكن ليس من المستحيل أن نتصور وجوداً لذاته فحسب دون أن يكون وجوداً للغير ، أى موضوعاً له ، كل ما في الأمر أن هذا الوجود لن يكون « إنساناً » . ويكشف لنا الكوجيتو أن وجودنا في ارتباطه بنفسه يرتبط بالغير ، فهو لذاته وللغير pour - soi - pour - autrui ، فسارتر قد توسع في فهم الكوجيتو بحيث جعله يشمل وجود الغير والوجود للغير ، وهذا الوجود إذ يجعل الذات تتمم كحضور للغير وكشرط لكل تاريخ يسميه سارتر التأرخ قبل التاريخي *historialisation antéhistorique* لا لأنها سابقة على التاريخ ، ولكن لأنها تتأرخ فتجعل التاريخ ممكناً .

ولا بد للذات أن تقوم بسلب مستمر لوجودها الباطني لكي تشعر بوجود الآخر . فالذات ليست هي الآخر ، بل هي تنتزع ذاتيتها منه بأن تنكر الهوية بينها وبينه ، وتختار نفسها على أنها العدم الذي هو غير الآخر ، وبذلك تقفل عائدة على نفسها . وهذا الانتزاع الذي يكون الوجود لذاته هو الذي يجعل وجود الغير ممكناً ، وليس معنى ذلك أنه يهب الوجود للغير ، وإنما تمنحه ذلك الوجود الآخر *l'être - autre* ، وألا تكون الذات غيرها أمرٌ تختاره الذات باستمرار ، لأنها لا تستطيع أن تكون نفسها إلا بأن تكون الغير^(١) . فكان حضور الغير للذات أمر ضروري لكي تشعر بوجودها . وعلاقة السلب الداخلية هذه علاقة متبادلة ، بعكس العلاقة الموجودة بين الوجود لذاته والوجود في ذاته ، إذ يظل الوجود في ذاته محتفظاً بطبيعته الخارجية وهي الوجود في ذاته . وهذه العلاقة الجديدة تضئف شيئاً جديداً إلى

(١) الوجود والعدم ص ٣٤٤ .

ما قلناه عن شعور الذات بنفسها ، فلا يكفي أن ترفض الذات أن تكون الغير كى تشعر بذاتيتها ، ولكن لا بد من أن ينفيها الغير أيضاً ، أى أن يشعر بذاتيته لكى تشعر بذاتيتها . ولكى اعترف بوجود الآخر يجب أن أكون موضوعاً للآخر . بيد أن ذاتى كموضوع هى الذات التى أرفضها وأعزلها عن نفسى . واختفاء هذه الذات المفروضة يعنى اختفاء الآخر ، ولهذا كانت هذه الذات المفروضة refuse معقدة الصلة ورمزاً لانفصالى المطلق عن الآخر فى نفس الوقت ^(١) ، وكائناتاً حقيقياً ينتسب إلى أشد الانتساب لأنه وجودى الخارجى mon être - dehors ، ولكنه ليس وجوداً فى ذاته en-soi أو وجوداً لذاته p.mosoi وإنما وجوداً للغير pour-autrui ^(٢) .

وهذا الوجود للغير يتكشف للذات فى حالات عاطفية هى الحجل والخوف والزهو ، وهذه الحالات عبارة عن الأشكال المختلفة التى أتعرف بها على الغير كذات لا أستطيع بلوغها ، كما أنها تنطوى على تعرف لذاتى كدافع لى على تكوين الغير كموضوع ^(٣) . وعندما أنظر إلى الغير كموضوع أتعالى على تعاليه ، وتنقلب إمكانياته إلى إمكانيات ميتة mortes-possibilités ، ويصير نوعاً من التعالى المتعالى عليه transcendence transcendée بعد أن كان تعالياً متعالياً transcendence transcendante ، وأتجاوز بذلك مجموعة الأدوات التى يتخذها الغير للوصول إلى غاياته عن طريق ارتباطى أنا الآخر بأدوات وأهداف معينة وهو ما يسميه سارتر بالالتزام engagement وتنقلب الآية عند ما ينظر إلى الآخر ^(٤) . والآخر — كموضوع عبارة عن كل totalité له القدرة على تنظيم العالم تنظيمياً تركيبياً organisation synthétique

(١) الوجود والعدم ص ٣٥٤ .

(٢) الوجود والعدم ص ٤٤٧ .

(٣) الوجود والعدم ص ٣٥٢ .

(٤) الوجود والعدم ص ٣٥٨ .

... تنظيمياً لا أستطيع أن أفض كل مضمونه ، كما لا أستطيع أن أفض مضمون عالم الغايات والأدوات الذي اصطنعه ^(١) . ويلوح هذا الكل على صورة الذات أحياناً *totalité - sujet* وعلى صورة الموضوع *totalité - objet* أحياناً أخرى . بيد أننا لا نستطيع على كل حال أن نتخذ وجهة نظر معينة لإزاء هذا الكل ، أى أن ندركه من الخارج ^(٢) ، لأننى أوجد أنا نفسى على أساس هذا الكل وأربط به . والله نفسه لا يستطيع أن يدرك هذا الكل كما هو ، فهو إن يكن ذاتاً تكامل معه ، وإن يكن بطبيعته عبر كل ذات أى وجوداً فى ذاته *en soi* وأساساً لنفسه ، لم يبد له الكل إلا على أنه موضوع ، وبذلك ينقصه هذا التفكك الداخلى فى المجهود الذى تبذله الذات فى سبيل إدراك نفسها — أو على أنه ذات فلا يستطيع الله إلا أن يشعر بها — ما دام ليس ذاتاً — دون أن يدركها .

رأينا إذن أن الغير عبارة عن الذات التى تحيلنى إلى موضوع ، والتى تحيلها ذاتى بدورها إلى موضوع ، فالغير إما ذات أو موضوع ، ولا يمكن أن يكون شيئاً وسطاً بين هذا وذاك ، وهذا الموضوع الذى يلوح عليه الغير ، أو ألوح عليه أنا للغير هو الجسم . فما جسمى ؟ وما جسم الغير ؟ هذا ما يجب عنه سارتر فى الفصل التالى .

(١) الوجود والعلم ص ٣٥٤ .

(٢) الوجود والعلم ص ٣٦٢ .

الفصل الرابع

الجسم

لم تصب الفلسفة عندما نظرت إلى الجسم بحسبانه « شيئاً » معيناً له قوانينه التي يخضع لها وتعريفه الذي يمكن وضعه من الخارج ؛ ولم تصب مرة أخرى عندما حاولت أن تربط هذا الشيء بالوعي الذي أدركه عن طريق عيان داخلي ، فإنها لم تربط وعي بجسمي أنا وإنما بجسم الغير ^(١) . إذ لا أستطيع مطلقاً أن أرى جسمي من الداخل ، أو جسمي كما هو بالنسبة إلى "tel qu'il est pour moi" . قد يفحصه الأطباء ويختبرونه جزءاً بجزءاً ، ولكن هذه التجربة تنتسب إليهم دون أن تكون لي بها معرفة مباشرة ، هي تجربة الغير عن جسمي في العالم . وقد أرى جسمي في العالم في صورة من صور الأشعة ، ولكنني أكون عندئذ في الخارج بين الأشياء ، فأنسبه إلى "عن طريق الاستنتاج" . فهو ملكي أكثر من أن يكون وجودي ^(٢) ، وإنني لأستطيع أن أتحمس يدي وأعضاء جسمي ، ولكنني في هذه الحالة أيضاً أكون كالغير بالنسبة إلى هذه الأعضاء ، فلا أشعر بيدي وهي تتحمس هذه الأعضاء مثلاً ، وإن شعرت بمقاومة الأشياء أو نعومتها أو خشونتها .. إلخ ^(٣) . فثمة نوعان من الظاهرة يختلفان كل الاختلاف : وأعني بهما جسمي بالنسبة إلى نفسه ، وجسمي بالنسبة إلى الغير . واكتشاف جسمي كموضوع اكتشاف لوجوده كما يراه الغير . فإذا أردنا إذن أن نعرف طبيعة

(١) . الوجود والعدم ص ٣٦٥ .

(٢) . الوجود والعدم ص ٣٦٦ .

(٣) « الإحساس يحيل إلينا معرفة الأشياء في الخارج ، ولكن المعرفة نفسها لا تستطيع أن تبلغ الإحساس : أو كما يقول أوجست كونت ؛ « لا تستطيع العين أن ترى نفسها » الوجود والعدم ، ص ٣٧٩ .

الجسم فيجب أن نضع أنفسنا في المستوى الصحيح من الوجود الذى يتفق مع البحث دون أن نخلط بين المستويات الوجودية . يحسن بنا إذن أن نبحث أولاً عن طبيعة الجسم كوجود بالنسبة إلى نفسه *être - pour - soi* ثم عن الجسم كوجود للغير *être - pour - autrui* ، وهما نوعان من الوجود لا صلة بينهما ولا يمكن إحالة أحدهما إلى الآخر . فالوجود لذاته إما أن يكون جسماً كله أو شعوراً كله . وكذلك الوجود للغير إما أن يكون جسماً كله أو شعوراً كله .

الجسم كوجود لذاته

ينبغى ألا يغيب عن بالنا دائماً أن الوجود لذاته وجود - فى - العالم ، فهو لا ينفك قائماً بين الموضوعات ، وأنه لا وجود لذاتية خالصة *pure subjectivité* دون موضوعية . فالآنية فى علاقة متصلة مع الأشياء ، أو هى دائمة مشتبكة فى موقف معين *engagé en situation* ، وهذه ضرورة وجودية *nécessité ontologique* تتردد بين نوعين من عدم الضرورة *contingences* . فإذا كان من الضروري أن ترتبط بوجهة النظر هذه أو بتلك ، فليس من الضروري أن ترتبط بوجهة النظر هذه بالذات دون غيرها . وعدم الضرورة هذا المزدوج يضم بين أحضانه تلك الضرورة التى يسميها سارتر *la facticité du pour - soi* ^(١) والجسم « هو الصورة العابرة التى تتخذها ضرورة عدم ضرورتى » والجسم ليس شيئاً آخر غير الوجود لذاته ، وهو ليس وجوداً فى ذاته داخل الوجود لذاته ، وإلا تحجر بذلك كل شيء ، ولكنه هذه الواقعة وهى أن الوجود لذاته ليس أساس نفسه ، طالما كانت هذه الواقعة تتبدى فى ضرورة الوجود كوجود عابر مشتبك بين موجودات أخرى عابرة . فالجسم لا يتميز بذلك عن الموقف الذى يرتبط به الوجود لذاته ، ما دام الوجود أو اتخاذ موقف معين

(١) الوجود والعلم ص ٣٧١ .

شيئاً واحداً بالنسبة إلى الوجود في ذاته^(١) . بيد أن الوجود لذاته يتجاوز الجسم دائماً نحو نفسه ، ولهذا فإن الجسم لذاته ليس من المعطيات التي يمكن أن أحيط بمعرفتها ، فهو موجود دائماً كشيء أتجاوزه وأعدمه . فليس اتحاد الجسم والنفس اتحاداً بين جوهرين متميزين ، ولكن على العكس من ذلك ينبع من طبيعة الوجود لذاته أن يكون جسماً بالضرورة ، أي أن إفلاته المُعَدِم (العدم) للوجود يتم على شكل ارتباط في العالم .

والحواس هي عدم الضرورة الكائنة بين ضرورة الاختيار وحرية . فن الضروري مثلاً أن أرى الكتاب على يمين أو على شمال المائدة ، ولكن ليس من الضروري أن أراه على شمال المائدة ، وأخيراً فأنا حر أن أرى الكتاب على المائدة أو أرى المائدة تحمل الكتاب^(٢) . فظهور الأشياء للحواس مرتبط بموقف معين وعلاقات معينة مع غيرها من الأشياء ؛ فأنا أسمع الآن هذا اللحن ، ولكنني أسمع عبر الباب أو من خلال النافذة أو في قاعة الموسيقى إلخ ، وإلا لم يعد الشيء - في - العالم لزاء موجود - في - العالم . ولكن هذه الأشياء يمكن أن تظهر في عدد لا نهائي من الأشكال وفقاً لقواعد موضوعية بحتة ، فإذا كانت المحبرة تخفى جزءاً من المائدة فليس ذلك ناتجاً عن طبيعة حواسي ، ولكن عن طبيعة المحبرة وقوانين الضوء . وإذا كان الشيء يأخذ في الصغر كلما ابتعد عنا ، فينبغي ألا نفسر ذلك بوهم الشخص الملاحظ ولكن بقوانين المنظور الموضوعية المعروفة . والعين هاهنا هي مركز الإشارة centre de référence الموضوعي ، أو هي النقطة التي تتلاقى عندها الخطوط الموضوعية ، كل ما في الأمر أننا لا نرى هذا المركز ، وإنما نحياه أو نحن هو "nous le sommes" وهكذا تخيلنا الموضوعات في العالم إلى موضوع لا يمكن أن يكون موضوعاً لنا

(١) الوجود والعدم ص ٣٧٢ .

(٢) الوجود والعدم ص ٣٨٠ .

لأننا نحن هذا الموضوع . وهذا الموضوع يظهر في العالم في الوقت نفسه الذى يظهر فيه العالم لأنه يُعرَف باتجاه الأشياء إليه ، وبغيره لن تتخذ الأشياء اتجاهاً معيناً ، بل تصبح كل الاتجاهات بالنسبة إليها سواء . وكل الأشياء تشير إلى هذا الموضوع دون أن أستطيع مطلقاً القبض عليه ، وبعبارة أخرى : إن هذا الموضوع ليس موضوعاً non-object .

فلا بد إذن أن أفقد نفسى في العالم لكي يوجد العالم ، وحتى أستطيع التعالى عليه . . وهكذا لا تفرق هذه العبارات فيما بينها « لقد ولجت العالم » أو « أتيت إلى العالم » أو « هناك عالم » أو « أن لى جسماً » . وجسمى إذن في كل مكان ، والأشياء جميعاً تتجه نحوه دون أن أستطيع إدراكه أو معرفته .

وما نقوله عن الحواس يمكن أن نعممه على الجسم كله « فالجسم هو مركز الإشارة الكلى الذى تشير إليه الأشياء » ^(١) .

وجسم الغير عبارة عن أداة بين الأدوات أو أداة تستخدم غيرها من الأدوات ، أو بتعبير سارتر machine-outil ، فأستطيع إذن استخدامه لكي أصل إلى غايات لا أستطيع أن أصل إليها وحدى ، فأوجه أفعاله بإصدار الأوامر أو التوسلات إليه ، وأن أحذر في الوقت نفسه من هذه الأداة الدقيقة التى يعرضنى استخدامها للخطر . فأنا بالنسبة إلى الغير في هذه الحالة أشبه بالعامل بالنسبة إلى الآلة التى يديرها والذى يحاول في الوقت نفسه ألا تؤذيه . ولكن لكي أستغل جسم الآخر كأداة أجد نفسى في حاجة إلى أداة أخرى هى جسمى ^(٢) . فهو المفتاح الذى أدير به تلك الآلات . وكل أداة تحيل إلى غيرها من الأدوات على أنها المفتاح لتلك الأدوات ، أو أن تلك الآلات مفاتيح لها ، والعالم بالنسبة إلى الوجود في ذاته نداء إلى الفعل ، وكل

(١) الوجود والعلم ص ٣٨٣ .

(٢) الوجود والعلم ص ٣٨٥ .

فعل يشير إلى غيره ، وهكذا باستمرار (يربط سارتر ربطاً محكماً بين الإدراك الحسى والفعل ، فهو يقترب إلى حد كبير من برجسون وجماعة الفعليين pragmatistes ، وإن يكن الفعل يتعالى في المستقبل على المدرك الحسى) والمكان كله وسيلة لتنفيذ الفعل instrumental وهو مملوء بالسبل والاتجاهات المختلفة التى تنتقى من بينها الذات ما تراه . والمدركات الحسية ليست أكثر من وعود promesses أو هى التخطيط الإجمالى العام لكل أفعالى الممكنة بحيث يتعالى الإدراك الحسى على نفسه نحو الفعل ، وكأن العالم كله عبارة عن « خواء في المستقبل دائماً » creux toujours en futur ، لأننا دائماً في المستقبل بالنسبة إلى أنفسنا . وهذا المستقبل موضوعى إلى أقصى درجة ، لأنه يحيل دائماً إلى عدد لا متناه من مجموعات الأدوات ، وكل مجموعة من الأدوات ustensiles تنتهى بأن تشير إلى أداة هى مفتاحها جميعاً . وبدون هذا المفتاح تظل الأدوات متعادلة فى القيمة أو فى مرتبة الوجود - فى - ذاته .

« وهكذا نجد أنفسنا - كما يبدو لنا - أمام ضرورة مزدوجة متناقضة ، فكل أداة لا يمكن استخدامها - أو حتى الإمساك بها - إلا عن طريق أداة أخرى فالكون كله إحالة موضوعية لا محدودة من أداة إلى أداة . وبهذا المعنى يقتضى تركيب العالم ألا نستطيع أن ندخل فى عالم الأدوات إلا إذا كنا نحن أنفسنا أدوات ، وألا نفعل شيئاً إلا إذا كنا مفعولين^(١) ، ومن جهة أخرى نجد أن كل تركيب من الأدوات لا يكتشف إلا بتحديد معنى له ، وهذا التحديد نفسه على فعال - كدق مسمار أو نثر البذور . وفى هذه الحالة يحيل التركيب مباشرة إلى مركز : هذا المركز أداة موضوعية محدودة بمجال الأداة le champ instrumental الذى يشير إليه ، وهو الأداة التى نعجز عن استعمالها

(١) Que nous ne puissions agir sans être agis

ولأجل أننا نلجأ إلى اللانهاية . وهذه الأداة لا نستعملها لأنها نحن . ونحن نحياها دون أن نعرفها .

وكل أداة إما أن تكون مادية أو معادية للذات وفقاً للإمكانية التي تريد الذات تحقيقها في العالم . فهي إما أن تقاومنا وترفض الدخول في حوزتنا ، أو تخضع لنا وتدعنا لمشيئتنا . وبذلك يمكن أن نصل إلى هذه النتيجة المتناقضة وهي أن الجسم هو ما نحيا مباشرة ، بيد أن بيننا وبينه عالماً بأكمله من الأدوات والآلات التي نتجاوزها دائماً نحو إمكانياتنا . فطبيعة الجسم بالنسبة إلينا pour-nous هو ما نتجاوزها دائماً le dépassé^(١) .

والجسم هو الماضي Passé ، لأنه الحضور المباشر للأشياء الحسية حيال الذات مادام هذا الحضور يشير إلى مركز إشارة قد تم تجاوزه أو عبوره سواء نحو ظهور أشياء أخرى ها هنا ، أو نحو تركيب جديد من الأشياء كأدوات choses-ustensiles . فهو في الوقت نفسه وجهة نظر^(٢) point de vue ونقطة ابتداء point de départ . ونقطة البداية هذه التي أعبرها دائماً والتي هي نفسى التي ارتدت ورأى هي ضرورة عدم ضرورتى . وهي ضرورة مزدوجة لأنها الإدراك المتصل للوجود لذاته بواسطة الوجود في ذاته ، وهي أيضاً تلك الواقعة الوجودية التي لا نجعل في استطاعة الوجود في ذاته إلا أن يكون أساساً لوجوده . فأنا جسمى طالما كنت نفسى ، وأنا لست جسمى إذا لم أكن نفسى ، أى أننى أفلت منه بإعدائى لما أنا عليه^(٣) . فهو العقبة الموضوعة في طريقى من نفسى والتي يجب أن أتخطاها دائماً . بيد أن هذا التخطى يتم دائماً في العالم ، لأن التناهى شرط ضرورى للوجود لذاته ، فالجسم إذن شرط ضرورى من شروط الفعل . فمن البديهي أن المرء لا يكفيه

(١) لكى نفهم كلمة dépassé قارن بين الرمز وما يرمز إليه ، أو الكلمة ومعناها . ونحن نتجاوز عن الكلمة لكى نعرف المدلول . الوجود والعدم ص ٣٩٥ .

(٢) الجسم هو وجهة النظر التي لا يمكن أن أتخذ نحوها وجهة نظر أخرى .

(٣) الوجود والعدم ص ٣٩١ .

التمنى كى يصل إلى غاياته وإلا لم نعد نستطيع التفرقة بين الشهوة والإرادة ، وبين الحلم والفعل ، وبين الممكن والواقع . ولم يعد تصور الإمكانيات ممكناً إذ يكفى أن أتصور لكى يتحقق ما أتصوره ، فيختلط الحاضر بالمستقبل . يتضح لنا إذن أن الجسم ليس شيئاً مضافاً إلى النفس وإنما هو تركيب ضرورى لوجودى وشرط ضرورى لتطلى المتعالى نحو المستقبل ، بل هو شرط ، أو هو الضرورة التى تفرض على الاختيار^(١) ومن الواضح أن الشعور لا يحيا جسمه إلا على هيئة شعور ، فالجسم تركيب شعورى لشعورى . وهذا الشعور هو ما يسميه سارتر بالغثيان *La Nausée* ^(٢) . وتحاول الذات أن تتخلص منه فى إلحاح بأن تتألم أو تشعر باللذة ، ولكن الألم أو اللذة يكشفان دائماً عنه ، فهو خلف الإحساسات والمشاعر جميعاً . وليس هذا النوع من الغثيان مجازاً استعرناه من بعض الحالات الفسيولوجية ، ولكن الحالات الفسيولوجية العينية للغثيان تقوم على ذلك الغثيان الوجودى الذى أشرنا إليه ^(٣) .

يمكن الآن أن نلخص النتائج الهامة التى وصلنا إليها من تحليل فكرة الجسم بالنسبة إلى ذاتى *pour-moi* ، فهو مركز الإشارة الذى تشير إليه الأشياء والأدوات ، أو هو عدم الضرورة الذى يحياها الموجود لذاته . فهل يقتصر الجسم على أن يكون هذا فحسب ، ولا شئ غيره ؟ كلا . فكما أن للذات مستويات مختلفة من الوجود ، فكذلك للجسم مثل هذه المستويات . الجسم وجود لذاته كما هو وجود للغير .

الجسم كوجود للغير *le corps pour-autrui*

والمسألة واحدة سواء درسنا جسم الغير أو جسمنا كما يبدو للغير . وإذا أردنا اليسر بدأنا بدراسة جسم الغير كما يبدو لنا . . . ويحسن بنا أن نلاحظ قبل

(١) الوجود والعدم ص ٣٩٣ .

(٢) الوجود والعدم ص ٤٠٤ .

(٣) الوجود والعدم ص ٤٠٤ .

البدء في هذه الدراسة أن العلاقة الأساسية نيتنا وبين الغير ليست علاقة جسم بجسم وإلا كانت علاقة خارجية محضة ، وقد بينا من قبل أن علاقتنا بالغير يجب أن تقوم على سلب داخلي *negation interne* قبل كل شيء . وأنا أدرك الغير أولاً على أنه الذات التي تحيلني إلى موضوع ، ثم الذات التي تحيلها ذاتي إلى موضوع . فالجسم إذن ليس هو أول ما نلقاه من الغير ، وإنما نلقاه بعد ذلك . فهو تركيب ثانوي *structure secondaire* ، والظاهرة الأساسية في موضوعية الغير هي أنه تعالٍ مُتعالٍ عليه *transcendance transcendée* ففي اللحظة التي أحاول فيها تحقيق إمكاناتي أن تعالٍ على تعالیه ، فيصبح تعالیه موضوعاً *transcendance-objet* في العالم وأداة بين الأدوات التي تشير إلى مركز إشارة ثانوي ليس هو أنا . وهذا المركز هو جسم الغير ، وهو في هذا يشبه جسمي الذي تشير إليه الأشياء والأدوات في العالم ، ولكنه يختلف عن جسمي في أنني لا أستطيع أن أتخذ وجهة نظر نحو جسمي لأنه وجهة النظر التي لا يمكن أن أكون عنها وجهة نظر أخرى ، وهو أيضاً الأداة التي لا يمكن أن أستخدمها . أما جسم الآخر فهو وجهة النظر التي أستطيع أن أتخذ عنها وجهة نظر أخرى (هي جسمي) وهو الأداة التي أستطيع استخدامها^(١) (أو التي تقاومني) . فجسم الغير إذن هو تعالیه كأداة *transcendance-instrument* بعد أن تجاوزته نحو أغراضه الذاتية الخاصة ، وتصبح معرفته في موضوعاً لمعرفتي أنا *connaissance - objet* ولكنها تظل خاوية لأنني لا أستطيع أن أدرك الفعل الذي به يعرف ، لأن هذا الفعل عبارة عن تعالٍ خالص .

وجسم الغير - سواء أكان حاضراً أم غائباً - عبارة عن (واقعيته) *facticité* كأداة وكتركيب لأعضاء الحس كما تبدو لواقعيتي أنا . فإذا ظهر فعلاً أمي لم يغير ذلك من وجوده الأساسي شيئاً بالنسبة إليّ ، سوى أنه شيء حاضراً

(١) الوجود والعلم ص ٤٠٦ .

ها هنا أستطيع أن أراه وأن ألمسه وأن أستخدمه مباشرة . وبعد أن كان شيئاً ضمنيّاً تشير إليه الأشياء أثناء غيابه أصبح شيئاً ظاهراً ، وصار الجسم نوعاً من الوجود في ذاته en - soi لوجود الغير ، وجوداً في ذاته بين وجودات أخرى في ذاتها أعبرها متجهاً نحو إمكانياتي .

والجسم هو عدم الضرورة الخالصة لحضور الغير ، وهو في أغلب الأحيان يستتر من وراء ثيابه وزينته وتعبيره . . إلخ . ثم يأتي اليوم الذي ترتفع فيه هذه الحجب بيني وبينه باتصال المعاشرة ، وطول المحادثة ، فيلوح لي عدم الضرورة هذا لحضوره ، ويتناوبني عندئذ نوع من الغثيان إثر هذا العيان المباشر لجسد الغير ، وهي ليست معرفة ولكنها إحاطة عاطفية لعدم الضرورة المطلق . فـجسم الغير إذن هو واقعية تعالیه المتعالي عليه طالما أشارت إليه واقعيّ أنا . والواقع أنني لا أدرك الغير كجسم إلا إذا أدركت في نفس الوقت بطريقة غير ظاهرة جسمي كمرکز إشارة يدل عليه الغير ^(١) . بيد أن جسد الغير ليس على علاقات خارجية صرفة مع الأشياء الأخرى وإلا كان عبارة عن «جثة» hamde cadavre ، وإنما يتبدى جسم الغير دائماً في موقف en situation يرتبط به ارتباطاً تركيبياً ويبدله وفقاً لحريته (الجثة لا يمكن أن تتخذ موقفاً معيناً وإنما ترتبط بعلاقات خارجية محضة مع الأشياء . والعلم الذي يدرس هذه العلاقة هو علم «التشريح» والفسيولوجيا . هي تركيب الحي ابتداء من الجثة . وبذلك لا تستطيع أن تدرك عن الحياة شيئاً) . وهذا الارتباط في موقف ليس شيئاً آخر غير تعالي الغير ، كل ما في الأمر أن هذا التعالي أصبح موضوعاً بالنسبة إلى بعد أن تعاليت عليه . وجسم الغير ذو دلالة signifiant ، وهذه الدلالة هي حركة التعالي بعد أن تحجرت ، وهو مجموعة من العلاقات ذات الدلالة مع الأشياء . فهو المائدة التي ينظر إليها ، والمقعد الذي يتناوله ، والرصيف الذي

(١) الوجود والعلم ص ٤١٠ .

يمشى عليه ، والهواء الذى يتنفسه ، والماء الذى يشربه ، واللحم الذى يأكله (١) .
وكذلك يتبين لنا أن جسم الغير لا يفترق عن الموقف الذى يكون فيه .
كما يجب أن نلاحظ أن أعضاء جسمه لا توجد متميزة أو منفردة عن الجسم
ككل comme tatalité . فالكل هو الذى يحدد حركة الأجزاء ، وهو ميزة
لا توجد فى الأشياء (٢) . « فليست اليد التى ترفع وإنما يدير هو الذى يرفع يده »
ويتحدد الجسم دائماً بما هو خارجه ، أو أننا نصل إليه دائماً عن طريق الأشياء
التي يستخدمها فى الزمان والمكان العكسى (٣) . وبالاختصار نستطيع أن نقول
إن الوجود كموضوع للغير أو الوجود كمجسم تعبيران وجوديان عن وجود الذات
للغير l'être - pour - autrui du pour-soi .

وأخيراً يوجد سارتر بين الشخصية والجسم ، ويرى فى دراسات كرتشمر
عن الشخصية وصلتها بالجسم ما يبررها .

يبد أن سارتر يعود فيقول إن جسم الغير يحيل دائماً إلى شيء وراءه ، أو
هو « جسم أكثر من الجسم corps - plus - que - corps إذ أن الغير يُعطى
لى دائماً بلا واسطة وبصورة كلية فى التجاوز الدائم (لواقعيته) ، ولكن هذا
التجاوز لا يبعث بى إلى ذاتية أخرى ، فهى واقعة موضوعية : أن يبدو لى الجسم
— سواء كان تركيباً عضوياً أو شخصياً أو أداة — عارياً عما حوله ، وأن يحدد
بما حوله . فيجب ألا نخلط بين جسم الغير وبين موضوعيته ، فموضوعية الغير
هى تعالیه المتعالي عليه . والجسم هو (واقعية) هذا التعالى . ولكن لا انفصال
بين جسمية الغير وموضوعيته (٤) .

(١) الوجود والعدم ص ٤١١ .

(٢) إذا أردت أن أعرف لون هذه الورقة التى أمامى لم أرجع إلى لون المائدة أو إلى ألوان
الإوراق الأخرى .

(٣) الدلالات لا تشير إلى شيء عبر الجسد أو إلى نفسانية مبهمه ، ولكنها لا تخرج عن العالم
وعن نفسها .

(٤) الوجود والعدم ص ٤١٨ .

البعد الوجودى الثالث للجسم

درسنا فيما سبق الجسم لذاته ، والجسم للغير ، ويبقى لدينا بعد ثالث هو وجود الجسم لذاته كما يعرفه الغير ، أى الكيفية التى أحيا بها جسمى كما يعرفه الغير .

ورأينا كيف تحيلنى نظرة الغير إلى موضوع وتعالى على تعالى الخاص ، فهناك إذن نوع من «الأنا - موضوع» moi - objet تبدو لى أنها الوجود الذى يظل دائماً مجهولاً ، والذى يفر منى دائماً نحو الغير دون أن أستطيع اللحاق به . وعلى الرغم من ذلك الفرار يمكن أن ندرك بعض التركيبات الصورية لتلك الأنا . فأنا أشعر مثلاً أن الغير ينفذ إلى أعماق وجودى الواقعى . وهذا الوجود الواقعى هو الجسم . فأنا لا أحيا جسمى فحسب ، وإنما أحياه فى هذا الفرار نحو كائن موجود وسط العالم ، وكأن جسمى عندئذ وجود فى ذاته ، وجود خارجى بالنسبة لى ، لأنه بالنسبة لى الغير ، وهذا هو البعد الثالث الذى نعينه . ولتوضيح هذه الفكرة نقول : إن جسمى ليس هو وجهة النظر الذى اتخذها فحسب ، ولكنه وجهة النظر التى يراها الغير من وجهات نظر لا أستطيع بلوغها وإنما ترتد عنى فى كل الأنحاء ، وهو الخواص التى لا أعرفها أنا وإنما يعرفها الغير كموضوع ، وهو الأداة التى لا أستعملها أنا وإنما يستعملها الغير للوصول إلى غاياته . وبذلك يصير جسمى شيئاً معزولاً عنى aliéné فى ذاتية أخرى غير ذاتيتى هى ذاتية الغير^(١) . وهذا العزل يفسر بعض أمراض الخجل والخيرة والتردد . فالمرء يشعر أنه يريد أن يقبض على وجوده هذا للغير كما يسيطر عليه أو يستعمله ، ولكنه لا يظفر من ذلك بشيء لأنه ليس وجوداً عينياً ، وإنما وجود غائب دائم الفرار ، وهذا ما يبعث الذات على الخيرة والخجل بحيث يتطلع

(١) إن موضوعية جسمى بالنسبة لى الغير لا يمكن أن تكون موضوعاً بالنسبة لى . وإنما أشعر بها فحسب كفرار لجسمى الذى أحياه نحو الغير .

الرجل الحجول إلى الاختفاء عن أعين الناس والقضاء على هذا البعد الثالث من جسمه المعزول *corps aliéné* . وهو البعد الذى يكون فيه جسمنا بالنسبة إلينا ، ولكننا لا نستطيع أن ندركه أو نصل إليه . وهكذا نجد أن الغير يقوم بوظيفة لا نستطيع نحن القيام بها ، وهى أن يرانا كما نحن . فإذا خضعنا للغير ورأينا أنفسنا كما يرانا ، حاولنا بذلك أن نفهم وجودنا عن طريق اللغة ، وأن نستغل معرفة الآخر بنا لكي نعرف أنفسنا ، أو بتعبير آخر: أننا نضع أنفسنا موضع الغير بالنسبة إلينا . ونحن نستطيع فى بعض الأحيان أن نتخذ من أعضاء جسمنا أداة ، فكأننا بذلك نقف منه موقف الغير ^(١) ، وكأن جسمنا هو جسم الغير . وهذا هو الموقف الذى لم يستطع المفكرون الذين ابتدعوا منه أن يضعوا المشكلة وضعا سليما ، إذ يصبح الجسم عندئذ موضوعا لا مركزا للإشارة ، وتفلت طبيعة الجسم بالنسبة إلينا من أيدينا .

(١) راجع الرجود والعلم ص ٤٢٠ - ٤٢١ - ٤٢٥ .

الفصل الخامس

العلاقات العينية بالغير

تناول سارتر فيما سبق علاقتنا الأساسية بالغير ، واستطاع عن طريق تحليل هذه العلاقات استخلاص الأبعاد الوجودية الثلاثية للجسم ، وبين أيضاً أن الجسم في اتخاذه موقفاً معيناً يدرك الغير في تعاليه المتعالى عليه . والآن يعالج سارتر العلاقات العينية بالغير ، وهي علاقات تضم بين جوانبها تلك العلاقة الأساسية الأولى التي تعرضنا لها آنفاً ، وإن تكن في ذاتها مظاهر جديدة من الوجود لذاته .

وثمة اتجاهان أوليان تصطنعهما الذات حيال الغير ، فهي إما أن تتعالى على تعالي الغير ، أو أن تبتلع وتتمثل في داخلها هذا التعالي دون أن تُفْقِدَهُ طابعه المتعالى . والذات تحاول أن تتخلص من وجودها في ذاته بالنسبة للغير . ولما كانت حرية الغير هي السر في مثل ذلك الوجود فإن الذات لا تفتأ تحاول الاستيلاء على هذه الحرية كيما تكون أساساً لنفسها ، فكأن صلة الذات بالموضوع الذي تبدو عليه للآخرين هي الأصل في العلاقات العينية بالغير ^(١) . وهكذا تظل الذات في دورة دائمة من الفرار والتعقب ، الفرار من الوجود في ذاته ، وتعقب الوجود في ذاته ولذاته ، فهي على حد تعبير سارتر le pour - soi et poursuivant - poursuivi .

وكل من هذين الاتجاهين في مقابل الآخر ، وفي موت أحدهما ظهور للآخر ، أعني أن سقوط أحدهما يدفع إلى اعتناق الآخر . فلا وجود للذات الكتيك في علاقتنا بالغير ، وإنما الأمر أشبه بالدائرة . وفي كل اتجاه يكمن الاتجاه

(١) الوجود والعدم ص ٤٢٩ .

المقابل لأنه لا يمكن أن يوجد الواحد منهما دون شيء من التناقض الداخلى يتجه به الوجهة الأخرى ، وبتعبير أفضل : إن كلا منهما فى جوف الآخر ويسبب موته . فلنبداً إذن بأيهما ، مادام كل منهما يفضى إلى الآخر ^(١) .

الحب

الصراع هو المظهر الذى تتخذه علاقتنا بالغير ، فإن ما يجرى على ذاتى يجرى على الغير . وكما أحاول أن أسيطر على الغير أو أتححرر من ريقته ، كذلك يحاول الغير أن يسيطر علىّ أو أن يتحرر من قبضتى . فالصراع بيننا فى حركة من الشد والجذب لا تنقطع .

فإذا بدأنا من هذه الواقعة : وهى أن الغير يبدو أول ما يبدو على هيئة « النظرة » ، أدركنا أن وجودنا للغير شيء يملكه الغير دون أن نملكه ، وأن الغير يحتفظ بسر لا نستطيع الاطلاع عليه ، وهذا السر هو أنه يرانى كما أنا . فهو يسلب وجودى لكى يمنحنى فى نفس الوقت وجوداً آخر من لدنه . وهذا يجعلنى مستولاً عن وجودى للغير دون أن أكون فى نفس الوقت أساساً لهذا الوجود . فمحاولتى لتلخص إذن فى استردادى لهذا الوجود الذى سلبه الغير منى ، لكى أجعل من حريتى أساساً له . ولن تنجح هذه المحاولة إلا بتمشيلى لحرية الغير وابتلاعها فى ذاتى .. والغير فى هذه الحالة لن يكون الغير كـ *autrui-objet* ولكنه الغير كحرية *liberté - autrui* . والواقع أن هذه المحاولة مصيرها الإخفاق . التام ، إذ أن ابتلاع الذات والغير فى تعال واحد يفقد الغير طابع الغيرية ، وهكذا يظل الصراع قائماً . والحب ليس شيئاً آخر غير هذا التمثل لحرية الغير ، وهو — وإن لم يتم مطلقاً — المثل الأعلى الذى يتطلع إليه الحب ويستمد منه قيمته ^(٢) .

(١) الوجود والعدم ص ٤٣٠ - ٤٣١ .

(٢) الوجود والعدم ص ٤٣٣ .

فالحب إذن صراع لا يبلغ منتهاه ، ومحاولة لإذلال حرية الغير وإخضاعها لسلطان الذات العاشقة دون أن تفقد الذات المعشوقة في نفس الوقت حريتها وسلطانها . فلو أن الحب كان امتلاكاً جسيماً فحسب لكان الأمر ، ولكنه محاولة من العاشق كيما يصبح معشوقاً في الوقت نفسه ، فإذا لم يتم للعاشق ما يريد أخفق الحب إخفاقاً ذريعاً . وبالاختصار فإن العاشق يتمنى أن يمتلك حرية الغير بوصفها حرية ، وأن يصبح معشوقاً من هذه الحرية ، أى أن تختار هذه الحرية — لا في بداية المغامرة فحسب — ولكن في كل لحظة من لحظاتها . والحب لا يريد أن يكون سبباً في هذا الاختيار وإنما المناسبة الوحيدة له ، وإلا وضع المحبوب في عالم من الأدوات والأشياء فأفقدته بذلك حريته . إذ أن المحبوب يريد أن يكون إلى ناحية ، والعالم كله في ناحية أخرى . فهو « يلخص » العالم بالنسبة إلى المحبوب ، ويكون الموضوع الذى يحدد تعاليه والذى يتجه إليه تعالى الغير متعالياً في طريقه على الأشياء جميعاً — ليقف عنده دون أن يستطيع تجاوزه أو التعالى عليه . وبذلك تطمئن الذات وتشعر بالأمن بعد أن تخلصت من وجودها كأداة ووسيلة يصطنعها الآخر لبلوغ أهدافه ، وبعد أن أصبحت شيئاً لا يمكن تجاوزه l'indépassable ، بل صارت الهدف الأخير ، والقرصن الأسمى والقيمة العليا والحد المطلق ، بل الأساس الذى يقوم عليه كل حكم أو تقويم . ولا بد أن يتم ذلك كله باختيار الغير المطلق دون أى إرغام أو اضطرار .

وبدلاً من ذلك القلق الذى كان يساورنا — قبل أن نصبح معشوقين — لافتقارنا إلى ما يبرر وجودنا ، يغمرنا شعور بأن وجودنا مرغوب فيه بكل تفصيلاته ، وأنا قد عثرنا أخيراً على ما يبرره .

فكيف يفشل الحب إذن ؟

الواقع أن المحبوب يرى المحب كموضوع بين غيره من الموضوعات ، وأداة يستخدمها في تعاليه ، ولكنه لن يحاول أن يجعل من ذلك الموضوع حداً له ،

أو أن يجعل من نفسه أسيراً لحرية . فعلى الحب إذن أن يغريه ويغويه . وفي هذا الإغراء والإغواء لا أحاول أن أظهر للغير ذاتي . وإلا اختفت ذاتية الغير على الآخر . وهي تلك التي أريد تمثلها . فالإغواء إذن محاولة لامتلاك الغير عن طريق موضوعي أي أن أكون بالنسبة إليه objet-fascinant ، فأسعى بأفعالي المختلفة إلى أن أوجه تعاليه نحو إمكانياتي الميتة ، لكي تصبح في نهاية الأمر الحد الذي لا يمكن عبوره ، أو أحاول القيام بدور الوسيط بين المحبوب وبين العالم بأن أظهر ارتباطي بالعالم عن طريق الثروة أو القوة أو النفوذ . . إلخ . وكلتا المحاولتين لقيمة لما بغير الاعتراف الحر الذي يبدية المحبوب نحوهما . فأنا أختبئ دائماً في هذه المحاولات لإغراء المحبوب تخبط الأعمى ، لأنني لا أستطيع أن أتنبأ بتأثيرها مادام الآخر حر في تأويلها كيفما شاء ، وإعطائها التفسير الذي يريد ، وبذلك تقلت مني دائماً دلالة أفعالي ومعناها .

يبد أن الإغراء ليس هو الحب ، فقد يغريني خطيب أو مشعوذ أو ممثل . . إلخ ، فينال إعجابي دون أن يظفر بجبي . فتي يصبح المعشوق عاشقاً ؟

والجواب بسيط . . عندما يحاول أن يكون معشوقاً . وبذلك يستحيل في نظر العاشق إلى موضوع ثمين يحرص على امتلاكه مهما كلفه الأمر . وهذا يتنافى مع المثل الأعلى للحب وهو امتلاك الآخر بوصفه الآخر أي بوصفه « ذاتية ناظرة » subjectivité regardante فكأن الحب هو أن يكون الإنسان محبوباً . ونحن ندور إذن في حاقة مفرغة وتناقض مستمر ، إذ تسعى الحرية إلى القضاء على نفسها ، وترفض الذات أن تضع نفسها كذات ، وإلا اختفت نظرة الآخر واستحال إلى موضوع ، ومن ثم اختفت كل إمكانيات للحب بعد أن اقتصر أمره على الموضوعية . فإذا حاول المحبوب أن يضع الأساس لوجود الحب لم يستطع ذلك إلا بأن يتعالى عليه كما يتعالى على الأشياء ، وبذلك لا يمكن لهذا التعالي أن يجعل من الموضوع الذي يتعالى عليه

حدّاً لتعالیه ^(١) . وهنا يكمن التناقض في الحب . والواقع أن بين الذوات هوة لا يمكن عبورها لأن كل ذات عبارة عن سلب داخلي للأخرى ، وعدم قائم بين هذين السلبين الداخليين . والحب يريد أن يعبر العدم القائم بين الذوات مع احتفاظه بالسلب الداخلي ، وينتهي الأمر بالمحبين إلى أن يظل كل منهما في ذاتيته ، وأن يشرع في اتخاذ الآخر وسيلة من الوسائل .

ويكفي أن ينظر إلى المحبين شخص ثالث ^(٢) tiers كما يشعر كل منهما بموضوعيته وموضوعية الآخر ، ويصبح الحب موضوعاً يتجه نحو الآخر ، ولهذا يلتمس المحبون الوحدة ، لأن ظهور « الثالث » قضاء على الحب . وهذه الوحدة لا يمكن العثور عليها لأننا موجودون دائماً بالنسبة للذوات الأخرى ، والذوات الأخرى موجودة دائماً بالنسبة إلينا . فالحب يفشل لأسباب ثلاثة :

١ — أنه حلقة مفرغة لانهاية لها ، إذ الحب معناه أن نُحَبَّ ، وأن نُحَبَّ معناه أن نُحِبَّ . . وهكذا .

٢ — أن تحول المحبوب إلى ذات يحيلني إلى موضوع ممكن في كل لحظة .

٣ — الوحدة التامة لا وجود لها ، وبذلك يصبح الحب — وهو هذا المطلق — شيئاً نسبياً إزاء الآخرين .

الماسوشية أو « حب العذاب »

فإذا أخفق الحب اتجهت الذات وجهة أخرى ، وعكست ذلك المثل الأعلى الذي شرحناه ، فبدلاً من أن تبتلع الآخر مع الاحتفاظ بغيريته ، تحاول أن يبتلعها الآخر وأن تدوب في ذاتيته للتخلص من ذاتيتها . وهذا هو اتجاه « الماسوشية » ، إذ تحاول الذات أن تدع للغير مهمة وضع الأساس لوجودها فيستحيل إلى الوجود في ذاته بواسطة حرية الغير ، بعد أن تنكر لذاتها ، وتنكر

(١) الوجود والعدم ص ٤٤٤ .

(٢) راجع مسرحية Huis Clos لسارتر .

حريتها ، وترفض أن تكون شيئاً آخر أكثر من موضوع . وبدلاً من أن تحاول إغواء الآخر بموضوعيتها كما كانت تفعل في الحب ، تحاول إغواء نفسها بموضوعيتها للغير ، ويتأهبها نوع من الدوران أمام الهوة السحيقة لذاتية الغير . وهذه المحاولة فاشلة أيضاً لأننى كى أفن نفسى بذاتى — كموضوع moi - objet يجب أن أعاين هذا الموضوع كما هو للغير ، وهو أمر مستحيل ، وينتهى بى الحال إلى الشعور بذاتيتى من جديد . فالرجل الذى يدفع نقوده لامرأة كما تضربه بالسياط يستخدمها كأداة ، وبذلك يعود إليه تعالىه من جديد ، وتقلع عنه موضوعيته ، ليجد أمامه موضوعية الآخر مرة ثانية . وهكذا تفشل هذه المحاولة المأسوسية . وليس ذلك بغريب إذا تذكرنا أنها رذيلة vice ، والرذيلة معناها « حب السقوط » l'amour de l'échec ، بحيث ينهى الحال بالرجل المحب للعباب إلى أن يعشق السقوط لذاته ، ويجعله هدفاً أساسياً له ، وعندئذ لا يمكن إقناعه بسقوطه إذ يعتقد أنه قد نجح فى تحقيق هدفه .

علم الاكتراث l'indifférence

وإخفاق هاتين المحاولتين قد يكون مناسبة للاتجاه نحو عدم الاكتراث . وعدم الاكتراث معناه أن تحيا الذات فى عالم صرف من الأدوات والأشياء ، وأن تتخيل أنها وحدها التى تستطيع أن ترى دون أن تُرى ، فتخدع بذلك نفسها وتموه وجودها وتزيفه . وهى تحاول أن تتعالى على إمكانيات الغير بإمكانياتها الخاصة فلا تجد لذلك سبيلاً ، لأنها لن تُشعر الغير بحريتها المتعالية بعد أن أحالته إلى موضوع لا يشعر ، وأداة لا تحس ، وأذابت حريته فى نظرة واحدة . وهى تنظر إلى الغير وفقاً للوظيفة التى يؤديها ، فهو ليس أكثر من وظيفته .

والذات ها هنا تختار أن تكون « رائية » فحسب ، وهذا النوع من النظر هو العمى شىء واحد ، لأنه تجاهل للغير ، وعدم اعتراف بوجوده الحر الذى

لا يفتقر عن وجودى فى شىء وهو نوع من الانعزالية أتجنب فيه الناس كما أتجنب العقبات القائمة فى سبيلى دون أن أرتاب أن فى إمكانهم النظر إلى كما أنظر إليهم^(١) ، وأستطيع عندئذ استغلالهم وفقاً لمصلحتى إذا حصلت على المفاتيح التى تفتح مغلق نفوسهم ، ووعيت «كلمة السر» التى أتسلل بها إلى حصونهم .

وحالة عدم الاكتراث على نقيض الحجل ، إذ يشعر فيها المرء بالراحة والاطمئنان لأن نفسه ليست فى الخارج ، أو أنها بالنسبة إلى شىء . وقد يستمر هذا العمى حياة بأكملها ، ولكنه يحمل فى طياته سقوطه المحقق ، فيه لا أستطيع أن أحياء وجودى كموضوع ، والواقع أننى موجود طوال الوقت كموضوع بالنسبة للغير دون أن أشعر بذلك ، ودون أن أستطيع الدفاع عن نفسى ضد هذا الوجود المنظور *être - vu* ، أو بعبارة أخرى يملكنى الغير دون أن أستطيع الالتفات إليه . فإن شعورى بنظرة الآخر يدفعنى إلى اتخاذ الحيلة منه واللجوء عن وجودى أمامه ، بأن أحييه أنا الآخر إلى موضوع . أما إذا كان الآخر موضوعاً بالنسبة لى على الرغم من أنه ينظر إلى فى نفس الوقت ، فأنا فى خطر دون أن أعلم . وهذا النوع من العمى يثير فى نفسى القلق ، ويدفعنى القلق إلى البحث عن وسيلة أخرى للسطو على حرية الغير .

الشهوة الجنسية .

ومحاولة الاستيلاء على ذاتية الغير وحرية عن طريق موضوعيته بالنسبة إلى هو ما ترى إليه الشهوة الجنسية . والمشكاة الجنسية «شكاة لم يشر إليها الفلاسفة الوجوديون وخاصة هيلجر الذى لم يهتم بها أى اهتمام ، وكأن « الآنية » عنده لا جنس لها *asexué* . ومن الممكن حقاً أن نعتقد أن وصف الآنية بأنها ذكر أو أنثى تخصيص عابر لا داعى له بالنسبة لنظرية فى الوجود ، لأن الذكر

(١) الوجود والعلم ص ٤٤٩ .

والأثنى كلاهما موجود على السواء ، وما يجري على هذا يجري على ذلك^(١) .
وهى حجة غير مقنعة ، فعلى الرغم من أن اختلاف الجنس ينتمى إلى مجال
الواقعية facticité فليس ذلك الاختلاف شيئاً عرضياً عابراً ، وإنما هو
تركيب أساسى فى وجودنا للغير ، وهو يبدأ معنا من المهد إلى اللحد وإن تشكل
بأشكال مختلفة ، واتخذ صوراً متعددة .

والشهوة الجنسية التى نعانيها أو يعانينا الغير هى التى تكشف لنا عن الآخر
كجنس ، وعن أنفسنا كجنس أيضا ، كما يجب تحديدها بموضوعها المتعالى
لأن كل نظرية ذاتية أو باطنة immanentiste (أى النظريات التى تجعل
من الشهوة الجنسية واللذة شيئاً واحداً) لا تفسر لماذا نشهى امرأة معينة ، فإشباع
اللذة أو امتلاك جسم الغير (إذا عنيينا بالامتلاك هنا العملية الجنسية) ليس
هو الشهوة الجنسية ، وعلى كل حال ، فالفعل شيء آخر غير الشهوة ، وبما يثبت
ذلك اختلاف الطرق لإشباعها عند الأفراد والجماعات . فالفعل أو عدم الفعل
يتدخل بعد الشهوة ، وينضم إليها من الخارج . فما هو موضوع الشهوة ؟ قد
يثير الشهوة صدرنا هاد أو ذراع بضمة أو ساق عارية ، ولكنها جميعاً لاتبعث على
الاشتهاء إلا لأنها أجزاء من جسم ، والجسم لا يثير إلا لأنه فى وضع معين . وهكذا
نرى أن الشهوة ليست أمراً فسيولوجياً بسيطاً ، وإنما نراها تضع العالم لأنها
اتجهت نحو جسم معين ؛ وأنها وضعت الجسم لأن جزءاً منه قد أثارها . فنحن
لانشهى إذن موضوعاً مادياً صرفاً لأن الموضوع المادى لا يتخذ موقفاً en situation
ولأنما يظل الشعور مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالجسم الذى نشتهيه ، فنحن نشهى دائماً
جسماً حياً شاعراً لأن الشعور هو الذى يمنح للجسم وحدته ومعناه « فهو موضوع
الشهوة إذن هو الجسم الحى ككل عضوى فى موقف معين فى ارتباطه بالشعور^(٢) »
فإذا تريد الشهوة من هذا الموضوع ؟ لكى نجيب عن هذا السؤال لابد من

(١) الوجود والعلم ص ٤٥٢ .

(٢) الوجود والعلم ص ٤٥٥ .

أن نجيب عن سؤال آخر وهو « من الذى يشتهى » ؟ « ليس من شك أن الذى يشتهى هو أنا ، والشهوة مظهر من مظاهر ذاتيتى » وأنا أحيا جسمى عندما أشتهى بطريقة خاصة ، والشهوة ليست رغبة قوية فحسب ، ولكنها نوع من الاضطراب أو الكدر trouble ، كما يضطرب الماء فى الإناء ويتكدر من شىء لا نراه ولا يتميز عنه . وهى أشبه شىء بالجوع ، وإن اختلفت عنه أيضاً اختلافاً كبيراً ، ففيها نشعر أن واقعيتنا تغمرنا من كل ناحية ، فلا نلبث أن نستسلم لها ونذعن لإذعاناً سليباً ، أو إن حاولنا الفرار أحاطت بنا من كل جهة وجعلت شعورنا صفيقاً كثيفاً بالنسبة إلى نفسه وكأننا فى حالة من النعاس . وعندما نقاوم هذه الحالة وننجح فى مقاومتها نشعر بالشهوة قبل أن تتلاشى فى وضوح وجلاء كما نشعر بالجوع ، ثم يختفى هذا الإحساس لكى نشعر بنوع من اليقظة مع تناقل فى الرأس ، واضطراب فى القلب . والمهم من هذا الوصف أن الذات تختار أن تحيا جسمها بصورة خاصة ، فكأن الشهوة إذن لا تكشف لنا عن جسم الغير فحسب ، ولكن عن جسمنا أيضاً ، لا كأداة أو وجهة نظر ، ولكن على أنه واقعية خالصة pure facticité دون محاولة للتعالى عليها نحو شىء آخر ، فالشهوة هى الإمكانية المباشرة للذات فى وجودها كجسم .

فالشهوة إذن جسدٌ يشتهى جسداً آخر ليسحب معه ذات الغير . وكأن جسد الغير فى هذه الحالة أداة نصيد بها حريره أو ذاته التى التصقت بجسمه واشتبكت فى نفس الوقت بجسدى أنا ، والشهوة تشتهى جسد الغير بلا قناع وبلا زينة وبلا حركات (الحركات قناع على الجسد) ولذلك تحاول هى أن تعانقه وتقبله . . إلخ ، كما تملكه وتجسده incarner . فهل معنى ذلك أن جسم الغير لم يكن مجسداً قبل أن أعانقه ؟ كلا بكل تأكيد . فإن وجود الجسم فى موقف معين معناه أن الغير يتعالى عليه نحو إمكانياته « فعناق الغير يولد جسده بالنسبة إلى وبالنسبة إلى نفسه بتجريد جسمه عن الفعل والحركة وحرمانه من الإمكانيات

التي تحيط به . والشهوة تعبر عن نفسها بالعناق والتقبيل كما يعبر الفكر عن نفسه باللغة ^(١) ، فوظيفة العناق إذن أن يولد عن طريق المتعة جسم الغير بالنسبة إلى نفسه ونفسى كسلبية ملموسة *passivité touchée* وجسمى بالنسبة إلى الغير وإلى " كسلبية ملموسة أيضاً . وبعبارة أخرى يجب أن أجسد نفسى لكى أحقق تجسيد الغير « فأنا أجعله يحس بجسدى إزاء جسده لكى أحمله على الشعور بجسده ، وبهذا المعنى يبدو الامتلاك كتجسيد مزدوج ومتبادل » *double incarnation réciproque* ^(٢) .

يبد أن هذا الامتلاك لا يتم كما أشتى ، وكأننى أريد الإمساك بشخص يهرب منى بعد أن يترك ردائه بين يدى . فالرداء هو الذى أملكه . . أعنى جسمه فحسب ، دون أن أملك المفتاح – وهو حرته – الذى أستطيع أن أفسر به أفعال هذا الجسم . فأتخبط تخبط الأعشى فى عالم لا أدرك معناه . فإذا كنت لا أستطيع أن أملك الآخر بحسبانه جسداً ، فلأجعل حرته تلتصق بجسده كالصمغ ، لكى أمتلك هذه الحرية عندما أمتلك الجسد . « فن المؤكد أننى لا أبغى امتلاك جسم الآخر ، وإنما أريد امتلاكه باعتباره " ممتلكاً " ، أعنى بعد أن يصبح شعور الآخر هو وجسمه شيئاً واحداً . وهذا هو المثل الأعلى الذى لا يمكن أن تبلغه الشهوة وهو : أن أمتلك تعالى الآخر كتعال خالص وكجسم فى نفس الوقت . . . » ^(٣)

فالشهوة تحمل فى طياتها عوامل إخفاقها ، ففضلاً عن استحالة تحقيقها لمثلها الأعلى الذى ذكرناه فإنها معرضة لخطر دائم : وهوان الذات فى محاولتها لتجسيد نفسها تنسى تجسيد الآخر ، بحيث يصبح تجسيدها لنفسها غايتها الوحيدة وتستحيل المتعة التى تجدها فى عناق الغير إلى رغبة فى أن يعانقها الغير ، وأن

(١) الوجود والعدم ص ٤٥٩ .

(٢) يقول سارتر « الشهوة دعوة إلى الشهوة » .

(٣) الوجود والعدم ص ٤٦٣ .

تشعر بجسدها حتى الغثيان ، ويصبح الغير أداة استخدمها لهذا الغرض ، وبذلك تفقد الشهوة معناها ومادتها وتمسى شيئاً مجرداً ، واكتشف أنني قد ملكت شيئاً بين يدي ، ولكنه ليس هو الشيء الذي ألتمسه وكأنني « كالنائم الذي يرى نفسه حين يقظته متشبهاً بجافة الفراش دون أن يذكر الكابوس الذي دفعه إلى تلك الحركة »^(١) ، وهذا الموقف هو أصل السادية .

السادية

والسادية عبارة عن محاولة لتجسيد الآخر عن طريق العنف . وهذا التجسيد العنيف يجب أن يكون امتلاكاً واستخداماً للآخر في نفس الوقت ، وهما امتلاك واستخدام لا معنى لهما لأن السادی لا يدري كيف يتصرف بهما ، وعلى الرغم من ذلك يمضي في محاولته الفاشلة بعد أن اختفت عن ناظره الغاية التي كان يسعى لها ، وأفراغت الشهوة مضمونها ومحتواها ، وهو يحرص الآن على امتلاك الغير كأداة . والاستيلاء على جسده دون أن يمس الغير جسده هو ، أو يستولى على واقعيته . وبدلاً من أن تحاول الذات الاستسلام لجسمها لكي تكشف للآخر القناع عن جسمه ، يرفض السادی الإذعان لجسده ويستخدم في نفس الوقت أدوات العنف للكشف عن جسد الغير ، فوضوح السادی هو الامتلاك المباشر ، وإهمال الصلة المتبادلة بينه وبين الغير ، فهو يرمى إلى عدم تبادل الصلات الجنسية non-réciprocité مع الغير ، بل كل متعته أن يكون حراً بإزاء حرية مغلوله اليد ، وأن يشعر الغير بجسده عن طريق الألم^(٢) . ولكن الذات التي ينشأ عنها هذا التجسيد لم تعد سوى أداة بين الأدوات .

وهذا النوع من التجسيد الذي يريده السادی هو ما يسميه سارتر بالفاضح obscene وهو نوع من عدم الرشاقة ، إذ أن الرشاقة تخفى جسم الآخر ولا تظهره ، وإنما

(١) الوجود والعدم ص ٤٦٩ .

(٢) الوجود والعدم ص ٤٧٠ .

يكون الجسم الرقيق أداة تعبر عن حرية الذات ، ويظهر الفحش obscénité عندما يتخذ الجسم أوضاعاً تجرده تمام التجرد عن أفعاله وتكشف عن جموده وهموده ، وعن عدم تكيف مع الموقف الذى يكون فيه ، ودون أن يثير فى نفس الوقت أية شهوة . فالسادی إذن يريد تحطيم اتساق الجسم ورشاقتة حتى يبتلع الجسد حرية الآخر ، أو حتى يكون الغير جسداً فحسب . فالتجسيد يتم هاهنا لا عن طريق الجسد ، وإنما عن طريق العنف والتعذيب واستخدام السادی لجسمه كأداة فحسب ، ووضع جسم الآخر فى أوضاع مضطربة الاتساق ، دون أن يتجاوز نطاق الوجود كأداة . ولكن يجب ألا يخذعنا ذلك عن المطلب الذى يصبو إليه السادی وهو حرية الآخر . كل ما فى الأمر أنه يخذع نفسه فيظن أن هذه الحرية ساكنة فى ذلك الجسد الذى يعذبه ويضربه ويحركه كيفما شاء ، بل هى ذلك الجسد نفسه . ولا يكتشف له خداعه لنفسه إلا عندما ينظر إليه الآخر^(١) . فهما يكن من قسوة السادی وعنفه فإن كلمة الخضوع الأخيرة موكولة تماماً إلى حرية الضحية التى يعذبها . فإن لم تنطق بهذه الكلمة ضاعت كل المحاولة هباء . وموقف السادی من ضحيته موقف متناقض فهو من جهة يستخدم من الوسائل ما يكفل له الوصول إلى غايته آلياً ، وكأنه يختبر حزمة من المفاتيح فى أحد الأقفال ، ولكن الوصول إلى هذه الغاية يعتمد من جهة أخرى على حرية الفريسة واختيارها للخضوع والإذعان . فهو بين طرفى نقيض من الجبرية الصارمة والحرية اللامحدودة ، والدور الذى تلعبه الضحية هو مقاومتها لابتلاع جسدها لحريتها تمام الابتلاع وطغيانه عليها ، حتى ينتهى بها الأمر إلى الاستسلام » وعندئذ يكون ذلك الجسد اللاهث المعذب صورة للحرية المستعبدة المهينة الجناح »^(٢) .

(١) يعرض سارتر لهذه الفكرة فى مسرحية « موقى بلا قبور » . ومعنى النظرة ها هنا أن الضحية تكشف لمعذبيها عن حريتها وتماليها وأنها تدرك محاولتهم على أنها « سادية » . ويقتبس سارتر إحدى الفقرات من رواية فولكنر Lumière d'Août « ضوء شهر أغسطس » .

(٢) الوجود والعدم ص ٤٧٤ .

وهكذا تحقق الشهوة الجنسية لأنها إما أن تحيل بنا إلى الماشوسية أو السادية ، وكلتاها كما رأينا لا تنجح في تحقيق هدفها . ولذلك اعتاد بعض الكتاب تسمية « الحياة الجنسية العادية » بالسادية — الماشوسية sadico-masochiste وإذا كانت العملية الجنسية تهيئ لنا الخروج من هذه الدائرة فذلك لأن اللذة الجنسية التي يشعر بها المرء من ممارسة هذه العملية تقتل للشهوة الجنسية والميل إلى السادية في نفس الوقت ^(١) . فالشهوة تقضى على نفسها بنفسها ، وتحمل في طياتها عوامل موتها .

الكراهية

فإذا أخفقت هذه المحاولات جميعاً ، وأدركت الذات عجزها إزاء الغير لم يبق أمامها إلا أن تمنى موته ، وأن تسعى إلى هذا الموت . وهذه هي الكراهية وفيها تنصرف الذات عن استخدام الغير كأداة ، لكي تمنحه الوجود في ذاته en-soi وكى تتخلص هي من وجودها في ذاته ، أى وجودها كموضوع بالنسبة للغير ، أو بعبارة أخرى تود أن تحيا في عالم لا وجود للآخر فيه ، ويختفى فيه وجودها المعزول أى وجودها للغير . فالذات الكارهة بعد أن فشلت في استخدام الغير ترى إلى القضاء عليه وإعدامه كما تشعر بحريتها المطلقة وجهاً لوجه أمامه . والكراهية هاهنا تبني القضاء على وجود الغير عامة باعتباره تعالياً متعالياً ، فهي تعترف إذن بحرية الغير ولكن على أنها موضوع للقضاء عليه . وهي ليست كراهية لتلك الحصلة المعينة أو الرذيلة الخاصة ، وهذا ما يجعلها تختلف عن الازدراء ، كما أنها لا تظهر إثر ضرر قد لحق بالذات الكارهة . . كلا ، مطلقاً . وإنما تنشأ أحياناً حيثما كان يجب أن يكون الاعتراف بالجميل . وهي على كل حال شعور غامض بأن ثمة شيئاً يجب القضاء عليه لكي أتحرر . ولهذا كان

(١) الوجود والعدم ص ٤٧٦ .

الاعتراف بالجميل خطوة قصيرة إلى الكراهية إذ يشعر المرء فيه أن الآخر كان حراً تمام الحرية عندما أسدى ذلك الجميل .

والمرتبة الثانية للكراهية هي أن تصبح كراهية للآخرين جميعاً في شخص واحد فحسب . وكأن ذلك الشخص يمثل ويرمز إلى الآخرين جميعاً . ومحاولتي للقضاء عليه هي محاولة للقضاء على الآخرين طراً .

والكراهية تسعى دائماً إلى أن تكون مكروهة ، لأن في كراهيتها اعترافاً من الغير بجرية الذات الكارهة .

بيد أن الكراهية فاشلة أيضاً ، وهذا أمر واضح ، لأنها مهما فعلت فلن ينجني الآخرون جميعاً ، وإن هي فعلت فلن تمحو هذه الحقيقة وهي أنهم كانوا موجودين . فهي اعتراف بوجود الغير في الماضي على الأقل . وهكذا يرتد عنى وجودى للغير إلى الماضي لكي يصبح شيئاً لا حيلة لي فيه . ولا سيطرة لي عليه . ولا رجاء في إصلاحه مهما حاولت . وهذا الوجود — للغير الذى تجمد يظل ماثلاً أمامي بقية أياي « بعد أن حمل الغير مفتاح ذلك الوجود معه إلى القبر » . . . وموت الآخر هو في الواقع موتي ، وانتصار الكراهية معناه سقوطها . وبذلك نكر عائدتين إلى حيث بدأنا دون أن نخرج من الدائرة المغلقة .

* * *

ويلخص سارتر هذا كله في سطور رائعة الوضوح فيقول : « ولأن هذه الاتجاهات أصلية اخترناها لبيان طابع الدائرة الذى يطبع علاقتنا بالغير . . . وكما أن الحب يلقي سقوطه من نفسه ، وأن الشهوة تُبعث من موت الحب لكي تتلاشى بدورها ليأخذ الحب مكانها ، كذلك كل تصرفاتنا حيال الغير — كموضوع نحمل في طياتها إشارة ضمنية مستترة إلى الغير — كذات ، وفي هذه الإشارة موت لتلك التصرفات ، ومن ذلك الموت لسلوكنا نحو الغير — كموضوع ينشأ اتجاه جديد للاستيلاء على الآخر — كذات . بيد أن هذا الاتجاه أيضاً

يكشف عن تناقضه فيختفى ليحل محله السلوك المقابل . وهكذا تنتقل دون تحديد من الآخر - كموضوع إلى الآخر - كذات بالتبادل دون أن يتوقف هذا السباق أبداً . وهذا السباق مع الانقلابات المفاجئة التي تطرأ على اتجاهه هي التي تكون علاقتنا بالغير . وفي أى اللحظات تأملنا أنفسنا ألفيناها مرتبطة بواحد من تلك الاتجاهات أو بذاك ، دون أن تستغنى بالواحد عن الآخر ، ومن الممكن أن نلبث طويلاً أو قليلاً في أحدها تبعاً لضميرنا الملوث أو وفقاً لظروف تاريخنا الخاصة ولكننا لن نكتفى به وحده مطلقاً ، إذ أنه يشير دائماً في غموض نحو الآخر . والواقع أننا لانستطيع أن نتخذ موقفاً خالياً من التناقض نحو الغير إلا إذا تبدى لنا كذات وموضوع في آن واحد ، وكتعالٍ متعالٍ ومتعالٍ عليه ، وهذا من مبدئه محال^(١) .

ومن هذه النظرية عن الغير يستخلص سارتر بعض النتائج الأخلاقية ، فهو يعتقد أن المذاهب الأخلاقية التي تدعو إلى احترام حرية الغير (كنت وروسو) واهمة أشد الوهم ، وهذا الاحترام كلمة لا مدلول لها ، إذ أن أى موقف اتخذته حيال الغير هو في نفس الوقت تعالٍ على تعاليه ، ووضعه في عالم من خلقي أنا . وحتى عدم الاكتراث التام ليس حلاً للمشكلة لأن في مجرد وجودي في العالم مع الغير حداً لحرية ، والانتحار نفسه لا يفيد من هذا الموقف شيئاً . ويرى سارتر أيضاً أن هذا الموقف هو أصل الخطيئة ، فنحن نرتكب الخطيئة إزاء الغير ، ووجودنا وحده هو هذه الخطيئة مهما تكن علاقتنا بالغير .

(١) الوجود والعدم ص ٤٧٩ .

الفصل السادس

« نحن » و « الوجود مع » *

ليس الصراع هو المظهر الوحيد لعلاقتنا مع الغير ؛ فثمة تجارب نشعر فيها أننا « مع » الغير ، وأنتا نكون جماعة واحدة . فنقول « نحن فعلنا كذا . . . » إلخ . وقد تكون « نحن » في موقع الفاعل من الجملة ، فتعتبر عندئذ عن مجموعة من الذوات المتعالية ليست الذوات المفردة فيها موضوعاً لشيء ، وإنما تدرك كل ذات منها الذوات الأخرى باعتبارها ذوات مثلها ، وهذا ما يشعر به المتفرجون الذين يشاهدون مسرحية واحدة في حفلة واحدة ، أو الغوغاء الذين يجتمعون إثر حادثة في الطريق .

فسارتر يعترف إذن بالتجربة التي وصفها هيدجر في تحليله « للوجود — مع » Mitscin ، ولكنه ينكر أن تكون هذه التجربة الأساس الذي يقوم عليه شعورنا بالغير ، أو أن تكون تركيباً وجودياً للآنية ، أو أن تكون كائناً جديداً يتلخ ويشمل الأجزاء المكونة له وكأنه كل تركيبى tout synthétique كالشعور الجمعي عند الاجتماعيين . كل ما في الأمر أننا نشعر بهذه التجربة شعوراً خاصاً في ظروف خاصة . ولكنها تقوم على أساس الوجود للغير كما وصفناه . فالوجود للغير سابق — كما هو أساس الوجود — مع — الغير . وكما يمكن أن يكون ضمير المتكلم الجمع فاعلاً ، يمكن أن يكون مفعولاً به أيضاً . والفرق واضح بين « نحن ننظر إليهم » و « هم ينظرون إلينا . . . » كما يجب ألا نخلط هذه العبارة الأخيرة بتلك الجملة « هم ينظرون إلى . . . » فأنا في هذه الحالة الأخيرة موضوع بالنسبة للغير ، وتعال متعالى عليه ، أما عبارة « هم ينظرون

إلينا» فتشير إلى تجربة أشعر فيها أننى مرتبط مع الآخرين في مجموعة من الذات المتعالى عليها ونحن جميعاً مشتركون في وجودنا كموضوعات être - objets en commun . فهناك إذن شكلان مختلفان لتجربة « نحن » يقابلان « الوجود الناظر » و « الوجود المنظور » اللذين يكونان علاقة الذات الأساسية بالغير .

(١) نحن — كموضوع objet - "Nous" Le

وهذه التجربة كما قلنا آنفاً تقوم على أساس الوجود للغير . وهنا يكشف الحجل المشترك — كما يكشف الحجل للذات عن وجودها كموضوع — لجماعة من الناس عن وجودهم كموضوع بالنسبة إلى ذات معينة . وهناك قصة تروى لنا كيف كاد بحارة إحدى البواخر يموتون حرقاً وخجلاً عند ما زارتهم سيدة أنيقة على ظهر باخرتهم ، إذ اطلعت على رؤسهم وكدهم وقذارتهم .

والواقع أن علاقة الذات بذات أخرى لا تقوم منعزلة في العالم وإنما تنبسط خلفها علاقة الذات بغيرها ، وعلاقة الذات الأخرى بغيرها كذلك ، أو بعبارة أخرى تكون هذه العلاقة المتبادلة المزدوجة بين ذاتين موضوعاً لذات ثالثة tiers . وبدلاً من أن أكون وحدي موضوعاً بالنسبة للآخر ، أصبحنا « نحن » موضوعاً له . فالذات الثالثة تتعالى على المتعالى الذي يتعالى على ، وبذلك تقضى على تأثيرها وتنزع عنها سلاحها . فلما أن أنضم أنا لهذا الثالث لكي أنظر إلى الآخر بوصفه موضوعاً ، ولما أن أنظر إلى الثالث نفسه فأنتعلى على تعاليه الذي يتعالى على الآخر . وعندئذ تستحيل إمكانيات الثالث إلى إمكانيات مية ، ويصبح في عالمي موضوعاً ، فلا يستطيع أن ينقلني من الآخر الذي ينظر إلى . وهكذا نجد أنفسنا في موقف معقد غير محدد إذ أكون موضوعاً بالنسبة إلى الآخر والآخر موضوعاً بالنسبة إلى الثالث الذي يصبح موضوعاً بالنسبة إلى ^(١) .

(١) الوجود والعدم ص ٤٨٧ .

فإذا نظر الثالث إلى الآخر الذى أنظر إليه ، ونظرت أنا إليهما معاً ، نزعنا عن الآخر تأثير نظرتي ، فكلاهما بالنسبة إلى موضوع Eux - objets . ولكن الآخر الذى ينظر إليه الثالث أصبح بالنسبة إلى شيئاً مبهماً لأنه لا يفلت منى بواسطة تعاليه الخاص ، ولكن على أساس تعالى الثالث عليه ، وقد يتعد عنى بمقدار تعالى الآخرين جميعاً عليه . فإذا نظرت إليهم جميعاً ، طرحت عليهم طابع الموضوعية ، وارتد الآخر إلى مجال تعالى الخاص . وقد يستمر هذا الحال إلى ما لا نهاية إذ قد ينظر إلى ثالث ورابع وخامس وسادس . . . إلخ فلا أستطيع أن أحصر المسألة .

وإذا نظر الثالث إلى الآخر الذى أنظر إليه أحسست أننى قد أصبحت موضوعاً فى عالم غير عالمى وأننى خارج نفسى ، ولكن الآخر الذى أنظر إليه (أو الذى ينظر إلى) يخضع لنفس الشعور بعد ظهور الثالث وفى الوقت نفسه الذى أشعر فيه أنا أيضاً . وهذا الشعور بالموضوعية ليس موازياً لشعورى بموضوعيتي ، وإنما الموضوعيتان يخلعهما علينا الثالث بأن يتغير الموقف الذى نكون فيه نحن الاثنين . فالموقف لا يختفى وإنما يفر خارج عالمى وعالم الآخر لكى يوجد فى عالم ثالث على صورة موضوعية ، وفى عالم ثالث يخضع لنظرة الغير وحكمه وتعاليه ، ولم تعد هناك أسبقية لعلاقة التبادل الموجودة بينى وبين الغير ما دامت إمكانياته وإمكانياتى قد لقيت حتفها على يد « الثالث » ؛ وبعبارة أخرى أشعر أننى فى موقف أشترك مع الآخر فى تكوينه بإزاء شخص ثالث . وأفضل مثل لذلك أن تشترك جماعة من الناس فى عمل واحد تحت مراقبة شخص ما أو عدة أشخاص . وهذا العمل الواحد أو موضوع العمل نفسه بعد أن يتم يشير إلى الجماعة التى صنعتها كما يشير إلى « نحن » معينة . ويربط بينهما برباط وثيق وفقاً للغاية التى يسعون إليها ، وكأنهم وسائل لتحقيقها ، ولكن ينبغى ألا ننسى أن مجرد ظهور الثالث فى موقف من المواقف التى اتصل فيها بالغير كافٍ لظهور « نحن » . فتحة إذن عدد من المواقف اللانهائية التى

يمكن أن تتكون فيه « نحن » بظهور الثالث . فإذا كنت سائراً في شارع خلف شخص آخر يسير في نفس الطريق ولا صلة تربطني به ، فيكني أن يطل علينا شخص ثالث من النافذة لكي أكون أنا وذلك الرجل المجهول « نحن » . وهكذا يمكن أن أدرك نفسي في حضور أوفى غياب الثالث كذاتية خالصة أو كجزء من « نحن » معينة .

وإذا انقسم المجتمع اقتصادياً أو سياسياً إلى عدة طبقات ، وكانت هناك طبقة تضطهد طبقة أخرى وتحكمها تكونت لدينا أشكال متعددة من « نحن » ، فالطبقة المضطهدة بالنسبة للطبقة المضطهدة عبارة عن هذا « الثالث » الذي أشرنا إليه منذ قليل ، والذي يتعالى عليها باستمرار عن طريق حرته . و « السيد الإقطاعي » أو « البورجوازي » أو « الرأسمالي » ليسوا قوي حاكمه فحسب ، ولكنهم يكونون « الثالث » بالنسبة إلى الطبقات التي يحكمونها ، وكأنهم ينظرون إليهم من الخارج ، أو كأن تلك الطبقات توجد بالنسبة إليهم فحسب ، ووجود هذا الثالث هو الذي يجعلني أشعر — ويجعل الآخرين يشعرون كذلك — أننا نشترك في حالة واحدة ، وأن إمكانياتنا الميتة متعادلة تقريباً بالنسبة لتلك الطبقة الحاكمة . فأنا « عامل » بين غيري من العمال ، وجزء من هذه الـ « نحن » أو من « الطبقة » التي ينظر إليها الثالث من الخارج مستقلاً عنها . وبغير هذا الثالث ومهما يكن من بؤس الحياة التي أحيها أشعر دائماً بحريتي وتعالى . فإذا ظهر الثالث شعرنا بهزيمة هذا التعالي وزوال تلك الحرية . وهذه الحقيقة تثبت لنا أن نحن — كـ *nous-sujet* — تالية على الوجود للغير وقائمة على أساسه ، وإن تكن أكثر منه تعقيداً ، وأن الذات تستطيع دائماً أن تنظر بدورها إلى هذا « الثالث » فيخفي الشعور « بنحن » في الحال ، وتسترد الأنا ذاتيتها من جديد بنوع من التحدي للطبقة المضطهدة^(١) . ومن الممكن أيضاً أن تتمرد الطبقة المحكومة على الطبقة الحاكمة فتعكس الآلية وتتحول نحن — موضوع إلى نحن — ذات *nous-objet*

(١) الوجود والعدم ص ٤٩٣ .

ومن الممكن أن تتسع « نحن » لتشمل الإنسانية جمعاء، وتكون « الإنسانية » l'humanité موضوعاً هائلاً. ويكون الله في هذه الحالة الحد الأخير للغيرية أى للتصور الذى لا يمكن أن يدخل فى أى جماعة من الجماعات الإنسانية ، والذى لا يمكن أن ينظر إليه ثالث آخر ، وهو تصور مثالى لا يمكن بلوغه . . . وبذلك تظل فكرة « الإنسانية » فكرة خاوية .

(ب) نحن — كذات Le Nous - Sujet

والعالم هو الذى يعلن لنا عن وجودنا على صورة « نحن — كذات » وخاصة الأشياء المصنوعة أو الصناعية . فهذه الأشياء التى يصنعها العامل من أجل الغير لا من أجل نفسه أو من أجل غاياته الخاصة تشير إلى « المستهلك » أو إلى الناس "le on" بوصفهم مستهلكين . والمستهلكون هم تعالى بالنسبة للعامل ، والشئ المصنوع الذى أستخدمه يشير إلى تعالى الخاص ، وإلى الطريقة التى يجب أن أستخدمه بها ، وكذلك يشير إلى تعالى الذى يستخدمه أيضاً كان ذلك تعالى . وعند ما أستخدمه أشعر أننى من « الناس » الذين صُنع من أجلهم ذلك الشئ . أو بعبارة أخرى أشعر أنه من الممكن استبدال شخص آخر بى لكى يفعل ما أفعل . وفى هذه الحالة نفقد فرديتنا لأن ما نفعله يستطيع أن يفعله أى شخص آخر ؛ وتصبح الأعمال التى نقوم بها هى نفس الأعمال التى يقوم بها غيرنا فى نفس الوقت ، فالتعالى ها هنا متشابه أو مشترك . ولا أشعر فيه إلا أننى تخصيص عابر فى تيار البشرية المتدفق .

ولكن يجب أن نعلم أن هذه التجربة نفسية وليست وجودية ، لأنها لا توحد توحيداً حقيقياً بين الذوات التى تشترك فيها ، وهى أشبه بذلك الإيقاع الذى يسير الجنود على خطاه ، أو يعمل على نغماته العمال . والحق أننى أشترك فى ذلك الإيقاع بمحض اختيارى ، فأنا الذى أكونه ، ولكنه يخفى ضمن ذلك

الإيقاع العام الذى يكونه الباقون ولا يستمد معناه إلا منه ، وأشعر عندئذ أنه يحيط بى ويحملنى فى تياره دون أن يكن موضوعاً لتأملى أو تعالىّ نحو إمكانياتى الخاصة ، وإنما ترانى أسكب هدفى فى هدف الجماعة، فلا تتميز غايى عن غايتها ، فهو إيقاعى طالما كان إيقاعهم وبالعكس . وبالاختصار يكون هذا الإيقاع : إيقاعنا *notre rythme* . فالمسألة كلها شعور نفسى تخضع له الذات — ولا شيء أكثر من ذلك — فى وجودها مع الغير ، وتظل من الوجهة الذاتية الخالصة منفصلة عن الغير دون أن تخرج عن ذاتها أو يخرج الغير عن ذاته .

وتجربة « نحن — كذات » تجربة خاصة عابرة إذ تختفى باختفاء الظروف التى خلقتها . والواقع أن هذه الظروف متعددة : فمنها الأدوات والآلات الصناعية والمخترعات بأنواعها . . . إلخ ، فأنا بالنسبة إليها جميعاً تعال متجانس *transcendance indifférenciée* ؛ ومنها الصلات المهنية والفنية القائمة بينى وبين الغير ، فهى تشير إلىّ باعتبارى أى شخص . فأنا بالنسبة للبقال مثلاً مجرد « زبون » ، وبالنسبة للكمسارى فى الترام « راكب » فحسب . . . إلخ . والحوادث التى تحدث فى الشارع التى أشاهدها أو التى قد أشاهدها تشير إلىّ على أننى شاهد مجهول أيضاً كان *anonyme* والمعارض التى أزورها ، والمسارح والعربات . . . إلخ كلها تشير إلىّ مثل هذه الإشارة .

فتجربة « نحن — كذات » لا يمكن أن تكون أولية لأنها تتضمن أولاً الاعتراف بالغير فى تجربة سابقة . والأدوات المصنوعة التى أستعملها والتى تشير إلىّ بحسبانى تعالياً متجانساً إنما تشير إلى الغير الذى صنعها والذى ينظر إلىّ هذه النظرة، ويضع أمامى خط السير وطريقة الاستعمال ، فمنها أستشف الغير الذى يتحدث إلىّ ويخاطبني مباشرة ، وبعبارة أخرى « تسلل بينى وبين الغير تعال إنسانى يهلى تعالىّ بعد أن طبع الشيء بطابع إنسانى » . فثمة محاورة بينى وبين الغير عن طريق ذلك الشيء . ومن لم يتصل بالغير لم

يستطع أن يميز الشيء المصنوع من غير المصنوع . وهذا ما لم ينتبه إليه هيدجر في تحليله « للوجود — مع » Mistein ^(١) ، فجعل هذا الوجود مفتاحاً لوجود الغير . في حين أن الأمر على العكس من ذلك . فأنا موجود — مع . . . مع من ؟ « فالوجود — مع » مستحيل دون معرفة سابقة بالغير . وفضلاً عن ذلك إذا اعترفنا بأولية « الوجود — مع » لم نستطع أن نفسر كيف يمكن الانتقال من تلك التجربة للتعالي المتشابه إلى الوجود الفردي . فلو لم يكن الغير قد أعطى في تجربة سابقة ، لم نجد لدينا بعد أن تمر بنا تجربة الـ « نحن » ثم تنتهي غير موضوعات وأدوات في العالم تلوح أمام تعالي . والواقع أن هذه التجربة لا تنطوي على أية قيمة ميتافيزيقية ، وإنما ترتبط ارتباطاً أساسياً بالأشكال المختلفة لوجودنا — للغير ، وليست غير إثراء تجريبي لبعض تلك الأشكال ، ومن ثم فهي من أكثر التجارب عبوراً وعدم استقرار ، وهي « مسكن » وقي لذلك الصراع الناشب بيننا وبين الغير دون أن تكون حلاً نهائياً له . ونحن نأمل في « إنسانية » يختفي فيها الصراع وتتحد فيها الذوات ، ولكن هذه الكلمة ليست أكثر من وهم ومثل أعلى ننسجه من بعض التجارب النفسية الجزئية العابرة ، ويتضمن الاعتراف بالصراع بين تعالي الذوات كحالة أصيلة للوجود — لاغير .

فالصلة الأصيلة إذن بين الذوات هي الصراع ، وليست « الوجود — مع » ^(٢) .

(١) الوجود والعدم ص ٤٩٩ .

(٢) الوجود والعدم ص ٥٠٢ .

الفصل السابع

نقد وخاتمة

لا يخالفنا شك في أن سارتر يصدر فيما يقول عن تجربة — وهذا أمر نقيده كل التقدير — وفي أنه قد عرض هذه التجربة عرضاً وافياً أميناً كأحسن ما يكون العرض، وحللها تحليلًا دقيقاً فاحصاً كأعمق ما يكون التحليل. ولكننا لانستطيع أن نقول: إن هذه التجربة قد استنفدت كل إمكانية لتجربة أخرى. فما كان يحمل بسارتر أن يقف عندها دون أن يتجاوزها، وأن تخدعه طرافتها فيظن أنها التجربة الأخيرة التي تهب للوجود قيمته... أو بالأحرى خلوه من كل قيمة. ومن يدري لعله أن يعود إليها مرة أخرى ليضيف إليها جديداً قد يكسبها شيئاً من البهجة، ويضفي عليها ألواناً تخفي تلك القتامة اليائسة التي تبدو عليها في مراحلها الأولى^(١).

والواقع أن التجربة السارترية تجربة مبتورة تنقصها الحياة، وكأنها تتمخض عن طفل ميت؛ وهي أشبه بالآلة الضخمة الهائلة التي انقطع عنها التيار الكهربائي أو فقدت جزءاً حيويًا من أجزائها فهي عاطلة ما لم يركب فيها هذا الجزء المفقود. فلا يملك لسارتر نقداً من لم يتعال على تجربته ويتخطى حدودها إلى آفاق أعلى وأسمى.

ونستطيع أن نلمس هذا النقص الذي تعانيه فلسفة سارتر واضحاً كل الوضوح في نظريته عن الغير. ونحن نتفق معه في الجزء النقدي من هذه النظرية وخاصة دحضه للمذاهب الانعزالية وتقنيده لها. ولكننا لا نتفق معه في تحليله

(١) نحن نرى في كتيب سارتر « الوجودية نزعة إنسانية » بوادر لهذا التحول وبشائر نحو اتجاه جديد أكثر تعالياً وأعمق معنى، وأشد إيماناً بالوجود.

للنظرة ، هذا التحليل الذى يفضى به تقريباً إلى النتائج الفاشلة التى يذهب إليها فى علاقاتنا بالغير . فلنبداً إذن بنقد فكرة « النظرة » عند سارتر لنستخلص بعض النتائج الهامة التى تقودنا إلى وضع نظرية أخرى عن الغير فى مقابل نظريته .

يعتقد سارتر أن النظرة هى التى تكشف لنا عن الغير بوصفه موضوعاً مرة وذاً مرة أخرى، وتكشف لنا عن أنفسنا بوصفنا موضوعاً مرة وذاً مرة أخرى . فالأمر كله فى النظرة لا يخرج عن تبادل الذاتية والموضوعية بيننا وبين الغير . فإذا نظرت إلى الغير استحال إلى موضوع وكنت أنا فى هذه الحالة النازرة ذاتاً . وإذا نظر إلى الغير كنت فى هذه الحالة المنظورة موضوعاً ، وكان الغير ذاتاً نازرة . فهل النظرة هى هذا فحسب ، أعنى مجرد وظيفة لتحديد موضوعية الغير . بالنسبة إلى " ، أو موضوعيتى بالنسبة للغير ؟

نحن نعلم أن « للنظرة » وظيفة نافعة هى تثبيت الأشياء والموجودات وتحديدها، وهى من هذه الناحية حقاً تضفى طابع الموضوعية على كل ما يقع تحت سلطانها . ولكننا نعلم أيضاً أن الذات لا يمكن أن تكون هى وظائفها الفسيولوجية والبيولوجية فحسب ، فإنها شئ أكثر من ذلك . ويؤكد هذا جبريل مارسل فيقول « . . . وهناك أيضاً تلك البلبلة الخرساء التى لا تطاق والتى يعانها من يحيا حياته وكأنه يخلط بين ذاته ووظائفه . وهذه البلبلة كافية لأن تشير إلى وجود خطأ ما . . . » ^(١) وكذلك العين ليست وظيفتها النظر وحده ، وإنما التعبير أيضاً عن طريق النظرة . فالنظرة إذن وسيلة للتعبير والإفصاح عما يختلج فى النفس . وليس ذلك بالاكشاف الجديد ، وإنما أمر نلاحظه ويلاحظه غيرنا فى كل لحظة من حياتنا اليومية . فالنظرة هى النافذة

Position et approches concrètes du mystère ontologique (en appendice du (١)

Monde Cassé) p. 259 Desclée de Brower.

المفتوحة التي نشرف منها على وجود الغير والطريق المباشر الذى يقودنا إلى أعماق أعماق نفسه ، والوسيلة غير — الموضوعية التي يخاطب بها وجودنا ونخاطبه .
ولست أدري كيف أغفل سارتر هذه الصفة الأساسية في النظرة ، ومضى في تحليله على أساس أن نظرة الغير تسلبني العالم الذى أعيش فيه ، وتعزلي عنه وتملكني وتستعبدني ، فإذا رددت هذه النظرة بمثلها جردت الغير من سلاحه لأملكه بدورى وأستعبده . . . فكأن الأمر يجرى بين لصين يتنازعان غنيمة سلباها ، لا موجودين يتبادلان فيما بينهما فيض وجودهما وثرائه .

نستطيع أن نقول إذن : إن سارتر يصف في تحليله للنظرة الوجود الملوث أو الزائف inauthentique لا الوجود الأصيل authentique ، وهذا ما أفضى به في نهاية تحليله إلى مهاوى الفشل والسقوط l'échec ، وقاده إلى ذلك العقم الوجودي الذى يلقاه حينما ذهب . وإلى تلك القتامة التي تطالعه أينما حل ومن كل سبيل . وعلى الرغم من ادعائه أنه يتجنب كل وصف خارجي فيما يتعلق بالمشاكل الإنسانية ، نراه يصف النظرة في تحليله وصفاً خارجياً بحتاً ، فلا ينتبه إلى ما فيها من « باطنية » interiorité ، وهذا أبسط ما يستطيع المرء أن يدركه في تحليل يتعرض للنظرة .

ويذكرنا تحليل سارتر بالعالم الذى يعيش فيه « المحنون بالاضطهاد » paranoïaque ؛ فمثل هذا الإنسان الذى يقتصر وجوده على أقل جزء من الوجود أى يمتاز وجوده بالفقر ، يعتقد أن كل من يشاركه الوجود يسلبه وجوده هذا الضئيل النحيل . فهو مهتد في كل لحظة بأن يسطو الغير على عالمه ويستولى عليه ، والأشياء التي تحيط به وتطارده وتتعبه . فقد أحال إذن سارتر الوجود المنظور إلى « وجود مطارد مُتَعَقَّب » لا راحة فيه ولا اطمئنان ، وكأنه جسم العليل الذى يؤله أخف الاحتكاك ، ويخزه أهون اللمس ^(١) .

(١) « الأشياء . . . يجب ألا تلمس . . . ولكنها تلمسني ، وهذا شيء لا يحتمل ، إنني أخشى الاتصال بها وكأنها حيوانات حية » . (La Nausée, p. 25) .

فإنسان سارتر لإنسان مريض ، وعلى الرغم من هذا يحرص على وجوده حرص البخيل ، وهو مُعَلِّم ولكنه يخشى أن يسلبه الناس كنوزه ، وهو منكمش على نفسه لا يستطيع لآخرين اتصالاً^(١) .

ونحن نعتقد أن المشكلة الرئيسية في كل فلسفة وجودية هي مشكلة الاتصال communication بالغير . والاتصال لا يتم إلا بين موجودين « خلق كل منهما للآخر » zueinandersein — كما يقول يسرر^(٢) — ولا يزال كل منهما يخلق الآخر . وإذا كانت الحرية تقتضي من الذات أن « تكون نفسها » فإنها لن تستطيع ذلك بغير اللجوء إلى الآخر . فالحرية تنطوي إذن على الشعور بحضور الغير كما تحقق نفسها .

الاتصال بالآخر إذن خلق متبادل création réciproque ، والخلق يستلزم الصراع ، فهذا الصراع إذن عاشق lutte amoureuse على حد تعبير يسرر . وفيه ترتبط الذات بذات غيرها لتؤكد كل منهما الأخرى .

بيد أنني لا أستطيع الاتصال بالآخر إلا إذا كنت نفسي ، وكان الآخر نفسه كذلك ، أعني إذا تبع كل منا حريته وشعر بها إلى أقصى درجة ، فيكون الاتصال بيننا حرّاً لا إرغام فيه ، ويكون النداء أو الدعاء قوياً لا مرد له . فالاتصال يقتضي الانفصال ، وتهدف الوحدة . إذ كيف يمكن أن يكون الإنسان نفسه إذا لم يقف في مواجهة الآخر ويشعر باختلافه عنه ؟ فكل حرية متوحدة لأن لها رسالة فريدة لم يقم بها إنسان من قبلها . وما من أحد يستطيع أن يتخذ مكانى ليفعل ما أفعله . فحريتي نفسها تجعلني في عزلة تحيط بها الأسوار من كل جانب بحيث لا أستطيع الوصول إلى الآخر ولا يستطيع الآخر الوصول إلىي ؛

(١) سارتر يشبه ها هنا نيتشه وكيركجورد ، فكلاهما كان معنياً بالتعبير عن نفسه ، وكلاهما كان متوحداً ، الأول : في « عزلة الملحة » والثاني في « عزلة الدينية » .

(٢) M. Dufrenoy et P. Ricœur : Karl Jaspers et la philosophie de l'existence

(edit. du Seuil, p. 153)

ولكنها هي نفسها التي تنتزعي من هذه العزلة لكي أشرف على آفاق أسمى وأرحب ، فيوجد الاتصال بين ذاتين منعزلتين لا يوجد بينهما شيء .

فطبيعة الاتصال إذن دياكتيكية بمعنى أنها تحيل إلى نقيضها وهو الانفصال ، وهذا لأنها تقوم على الحرية ، والحرية متناقضة إذ تستغني عن الآخر وتعتمد عليه في نفس الوقت .

واللاتصال طابع السر أو المعجزة لأننا نعجز عن تفسيره ، ويقف العقل الموضوعي أمامه خاشعاً مكتوف اليدين . ولكن لا يتبادر إلى الذهن أننا ننزع بهذا إلى نوع من التعالي الذي ينزع إليه يسرز مثلاً^(١) ، وإنما تعالينا يبقى في الأرض لا يبرحه ، أو هو المشروع الواحد الذي يشترك فيه موجودان مختلفان كل الاختلاف لكي يصبحا في النهاية شيئاً واحداً .

والاتصال يجب أن يتم في تحفظ تام وبلا أي تحفظ ، فلا أتخلى عن شيء من إمكانياتي ولا أنزل لحظة واحدة عن حريتي . « فأنا الصداق الذي أحمله إلى الآخر » . وفي نفس الوقت يجب أن أكون مستسلماً للآخر كل الاستسلام عارياً عن كل قناع ، مجرداً عن كل حذر أو حرص ، وأن أقهر في نفسي كل خوف أو خجل من العري الروحي ، وإلا اختنق الاتصال في جو من الاستسار والغموض . يجب أن يبرح الخفاء بيني وبين الآخر ، وهذا هو الحب .

فالحب إذن هو الشرط الأساسي للاتصال . وإذا لم يكن حب لم يوجد غير نوع من الاتصال اليومي المبتذل . وليس من شك أن اختفاء الحب من فلسفة سارتر هو الذي جعله يقول : لا اتصال بيننا وبين الغير ، وإنما صراع دائم .

(١) نفس المرجع ص ١٦٤ . « أنا وأنت منفصلان في الوجود التجريبي ولكننا شيء واحد في التعالي » ويقول يسرز أيضاً « إنه لا يمكن المقارنة بين موجودين إلا بالنسبة للألوهية » (ص ١٦٥) .

والحب يحيل ذلك الصراع إلى « صراع عاشق » يختلف كل الاختلاف عن الصراع الذي يتصوره سارتر وهيدجر . فهو صراع مملوء بالأمل ، قائم على الرجاء ، وهو صيرورة دائمة ، وحركة مستمرة تتعالى فيهما الذات وتتجاوز وجودها الحاضر بلا انقطاع . ولكي يتصل الحب ويبقى ينبغي ألا يصل إلى هدفه وإلا كان في ذلك موته ، إذ لا يستطيع الحب أن يحيا بغير هذا التعالى المتصل فهو ابن الفقر والثراء كما يقول أفلاطون^(١) .

وليس الحب ورداً كله ، وإنما يصطلم في كل لحظة بأنانيتي وحيي للتفوق ويحلي بنفسى وغيري! عليها . . . إلخ ، فتتجطم معاهدة المساواة التي عقدتها بيني وبين الآخر والتي يقوم عليها الاتصال بحيث لا يعود هناك أمل في الصلح ، فتكون « القطيعة » . بيد أنني أظل في وحدتي مخلصاً للوجود الذي انفصلت عنه ، أو للاتصال نفسه على الأقل ، فأعثر من جديد على التعالى الذي تستطيع إرادته الاتصال به ، وأجد معنى لإخفاقي . . . فأتجاوزه دون أن أغلق على نفسي أبوابها ، وأسدل على ذاتي أستارها . وفي الحب أستطيع أن أكتشف نفسي بمساعدة الغير ، وأن يكتشف الغير نفسه بمعونتي .

فالمشكلة في الاتصال ترجع إلى الذات التي تود الاتصال ومدى استعدادها وسخائها وثرائها الروحي . وهذا ما يسميه جبريل مارسيل *disponibilité* في مقابل *indisponibilité* ، وتعني هذه اللفظة الأخيرة نوعاً من الانطواء على النفس ، والاهتمام بالذات وحدها والامتناع على الآخرين^(٢) . أو هي بعبارة أخرى عبودية الذات لنفسها ، واستحالتها إلى نوع من الوجود الصفيق الذي لا نستشف منه شيئاً كالوجود في ذاته (ذلك الوجود العقيم الذي نجده عند سارتر) فإذا كانت الذات هكذا بالنسبة إلى نفسها أسقطت هذه النظرة على

(١) راجع الزمان الوجودي الطبعة الثانية ص ١٦٥ .

G. Marcel : Etre et Avoir, Ed. Montaigne, p. 13, 14-105

(٢)

الآخر وعاملته نفس هذه المعاملة ، وخشيت منه على ممتلكاتها . ويختلف الأمر بالنسبة للذات التي تمتاز بالسخاء فإنها لا تخشى الاتصال بالآخرين ، ولا تتشبث بما تملكه ، وإنما تبذله للغير عن طيب خاطر وتتقبل هي منه ما يمنحه إياها في شيء من الإعجاب والوفاء^(١) ، وهما شيئان لا وجود لهما في فلسفة سارتر ؛ كما أنها تتأثر بأحكام الغير لكي تحكم على نفسها حكماً صائباً لا يشوبه الغرور .

وهذا الأمر نلمسه في الجماعات كما نلمسه في الأفراد ، فالإلحاد يصلح من الدين ، والمعارضة من الحكومة ، والطلبة من أستاذهم . . . وهكذا . ولعل أقرب طريق إلى نفسى هو أبعد طريق إليها ، أعنى الطريق الذى يمر بالآخر . فالآخر يكون وجودى الروحى ويشاركنى فى تطيرى الذاتى إلى أبعد حد بحيث أستطيع أن أقول : إن ذاتى تتبع من قلب الآخر . أو بعبارة أخرى : الوجود هو الآخر .

فهرس

صفحة

٥	تمهيد
٧	مقدمة : نظرة عابرة على فلسفة سارتر
١٢	الفصل الأول : تاريخ المشكلة
١٩	الفصل الثاني : نقد سارتر لهوسرل وهيغل وهييجر
٣٤	الفصل الثالث : النظرة
٤٥	الفصل الرابع : الجسم
٥٧	الفصل الخامس : العلاقات العينية بالغير
٧٢	الفصل السادس : « نحن » والوجود « مع »
٧٩	الفصل السابع : نقد وخاتمة
٨٧	الفهرس

الغير في فلسفة سارتر

يعرض علينا هذا الكتاب نظرية الغير عند سارتر داخل الإطار العام لفلسفته الوجودية ، و بالرجوع إلى التجربة الشخصية كما عاها الفيلسوف الفرنسي المعاصر وشرحها في رواياته ومسرحياته . ويحاول المؤلف أن يُقدّم بين يدي الكتاب بتاريخ موجز لمشكلة الغير في الفلسفة الغربية من سترط حتى سارتر ، ويتناول نقد سارتر لفلسفة الغير عند كل من هيجل وهوسرل وهيدجر ، ثم يتصدى المؤلف لتفاصيل نظرية سارتر في حديثه عن النظرة والجسم والعلاقات العينية بالآخرين . ويبين المؤلف ضرورة تجاوز نظرية سارتر في الغير إلى نظرية أخرى قائمة على تجربة ذاتية تجول في نطاق الوجود الأصيل في مقابل نظرية سارتر التي تقتصر على تحليل العلاقة بالغير في نطاق الوجود الزائف .

مكتبة الدراسات الفلسفية

● صدر منها :

- ١ - تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ٢ - تاريخ الفلسفة الحديثة
- ٣ - العقل والوجود ٤ - الطبيعة وما بعد الطبيعة
- ٥ - أصول الرياضيات (٤ أجزاء) ٦ - القرآن والفلسفة
- ٧ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (جزوان) ٨ - مناهج البحث عند مفكر الإسلام
- ٩ - بين الدين والفلسفة عند ابن رشد ١٠ - المذهب في فلسفة برجسون
- ١١ - الإدراك الحسي عند ابن سينا ١٢ - المنطق
- ١٣ - مراحل الفكر الأخلاقي ١٤ - تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية
- ١٥ - سورين كيركجورد : أبو الوجودية ١٦ - من الكائن إلى الشخص
- ١٧ - بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية ١٨ - الفرد في فلسفة شوبنهاور
- ١٩ - ألبين كاي ، محاولة لدراسة فكره الفلسفي ٢٠ - الحقيقة عند الفزالي

